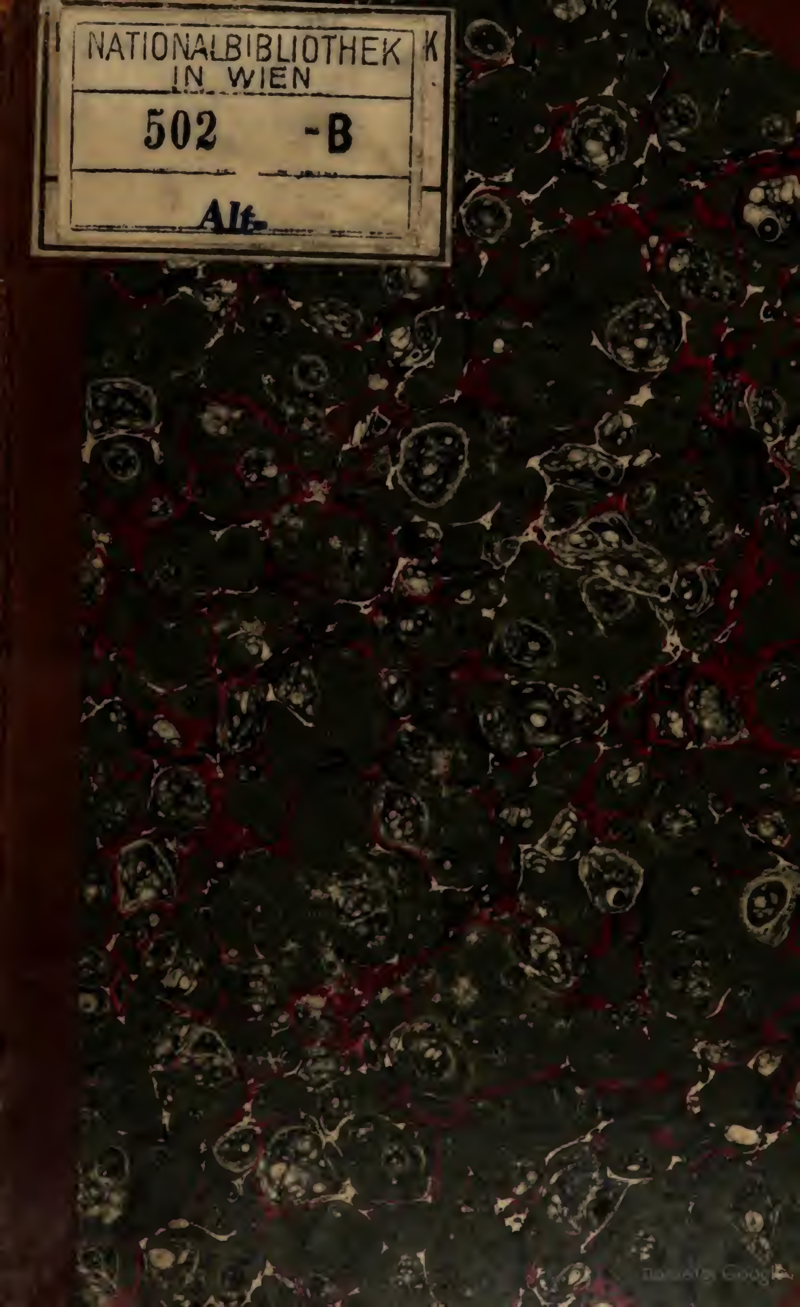
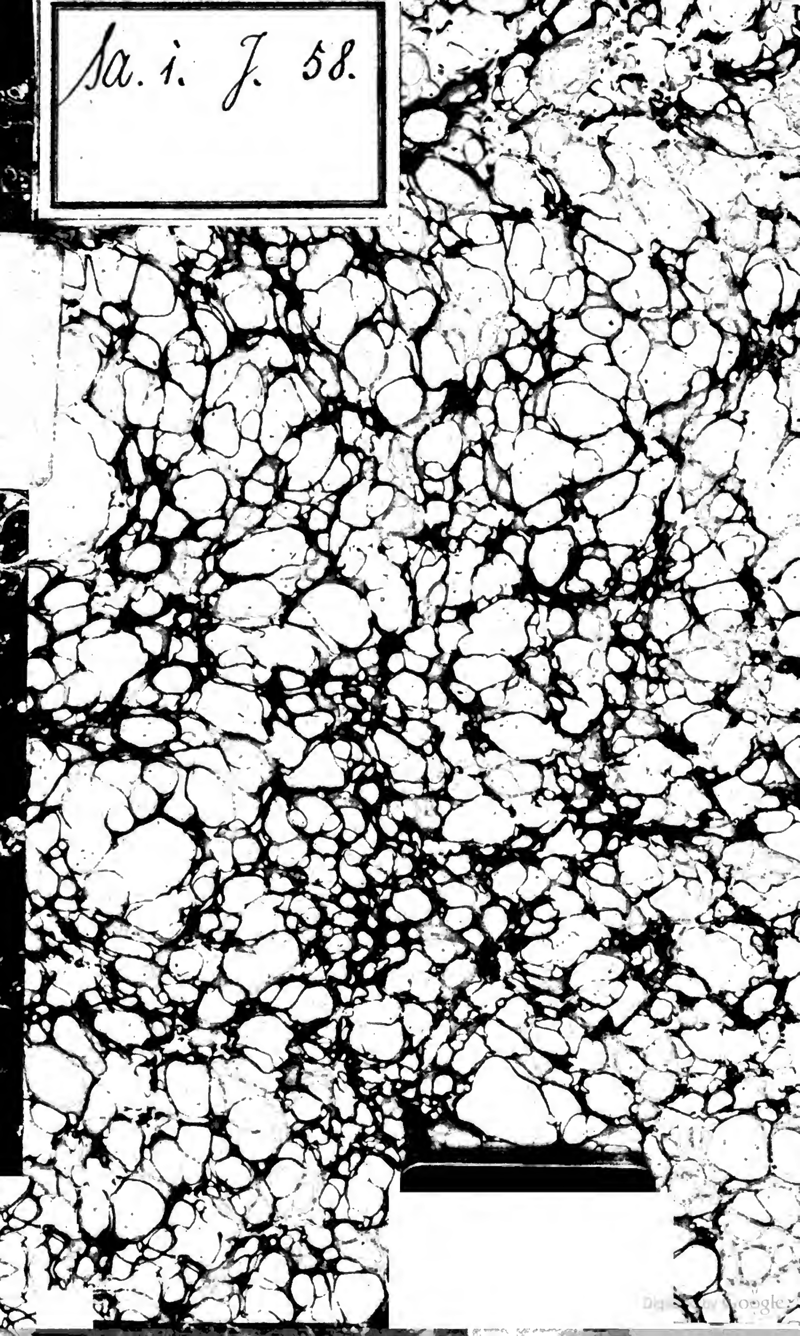
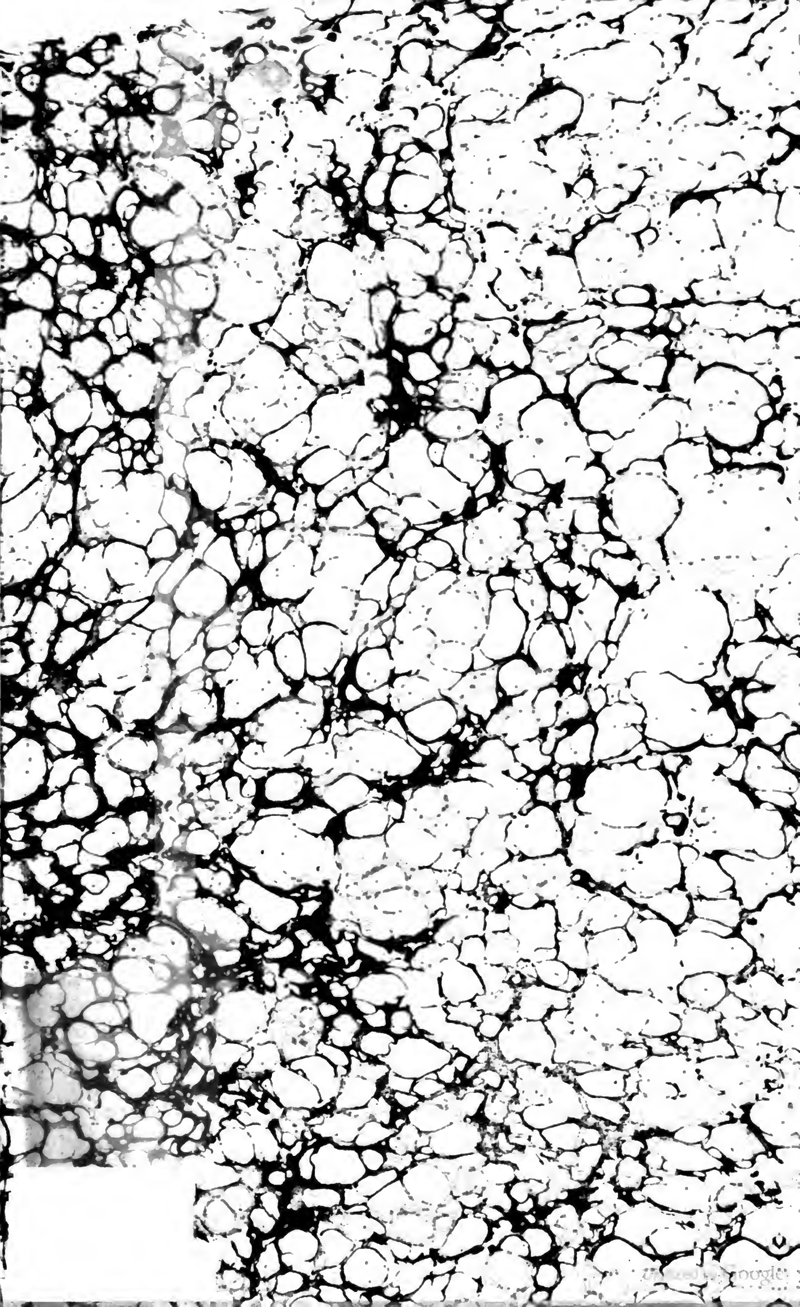






Kritik

der

paulinischen Briefe.

Von

B. Bauer.

Drei Abtheilungen.

Berlin, 1852.
Verlag von Gustav Hempel.

Kritik

der

paulinischen Briefe.

Von

B. Bauer.

Erste Abtheilung:

Der Ursprung des Galaterbriefs.

Berlin.
Verlag von Gustav Hempel.

1850.

Vorwort.

Den Fehlgriffen und mißlungenen Versuchen der Apologeten, die von der Voraussetzung ausgingen, daß es eben so möglich wie nothwendig sey, die paulinischen Briefe mit ihren historischen Voraussetzungen in den geschichtlichen Verlauf des Lebens Pauli einzufügen, wie derselbe in der Apostelgeschichte berichtet wird, werden wir durch die richtige Stellung der Frage ein für allemal ein Ende machen.

Nachdem wir die Apostelgeschichte als ein Werk der freien Reflexion nachgewiesen haben und indem wir nun zu der Frage übergehen, ob die vier Briefe — (der Galater-, Römer- und die beiden Korintherbriefe) — gegen welche bisher noch nie, „auch nur der geringste Verdacht der Unächtheit erhoben worden", in der That „so unwiderleglich, wie Herr Dr. Baur meint *), den Charakter paulinischer Originalität an sich tragen, daß sich gar nicht denken läßt, welches Recht der kritische Zweifel jemals gegen sie geltend machen könnte", kann es uns nicht mehr in den Sinn kommen, mit den Angaben eines Werks der historischen Fiction Voraussetzungen von Briefen in Einklang

*) Der Apostel Paulus p. 248.

zu bringen, die, um es zunächst mit Vorsicht auszudrücken, auch fingirt seyn können.

Wenn sie dagegen als fingirt nachgewiesen sind, so tritt an die Stelle der chimärischen Arbeit der Theologen die wirkliche Arbeit der Forschung, die den Widerspruch der historischen Voraussetzungen der Apostelgeschichte und der sogenannten paulinischen Briefe ans Licht zieht und erklärt, somit den Versuch, beide in Einklang zu bringen, aufgibt, und statt nach einer sinnlosen und unmöglichen Harmonie zu trachten, vielmehr das wirkliche geschichtliche Verhältniß aufsucht, in welchem die paulinischen Briefe zur Apostelgeschichte stehen.

Die Frage richtig gestellt lautet: welche dieser Briefe sind vor der Apostelgeschichte entstanden, welche nach ihr? Welche Briefe kennt der Verfasser der Apostelgeschichte und hat sein Werk zur Voraussetzung — in welchen Briefen zeigt sich dagegen eine Kenntniß von den Voraussetzungen der Apostelgeschichte und welche von den Verfassern dieser Briefe haben das Geschichtswerk vor Augen gehabt und benutzt?

Im Ganzen und Großen ist der Gegenstand der Untersuchung die historische Reihefolge, in der die Briefe und die Apostelgeschichte entstanden sind — handelt es sich um den Proceß des christlichen Bewußtseyns, der in diesen Werken seinen Abschluß erhielt, — ferner um das Verhältniß dieser Werke zu den Evangelien.

Während eine der bedeutendsten Nebenfragen die Frage ist, ob die Notizen der Kirchenväter über die apostolische Briefsammlung des Marcion eben so zuverlässig und unumstößlich sicher sind wie ihre genauen Beschreibungen des Evangeliums, in dessen Besitz er war, beruht das große und allgemeine Interesse der folgenden Untersuchung darin, daß sie uns erst die Erkenntniß jener Revolution vermitteln wird, die in den Briefen, welche

der kirchliche Kanon als paulinisch bezeichnet, wenigstens immer noch nachklingt und fortarbeitet — ist es endlich nicht der unbedeutendste Gewinn der richtigen Fragestellung, daß wir das Werk jenes Judenthums, welches wir in der Apostelgeschichte nachgewiesen haben — jenes Judenthums, welches der ewige Gegner der ursprünglichen Schöpfung, der Selbstmacht, des Ebenmaaßes und der reinen, plastischen Gestaltung ist, — jenes Judenthums, welches in der Erschlaffung der Gegenwart endlich sein wahres Lebenselement gewonnen zu haben glaubt, nun auch in den Briefen aufsuchen und nachweisen können, die vom ersten und größten Gegner des historischen Judenthums herrühren sollen.

Wir beginnen mit dem Galaterbrief.

Während Herr Dr. Baur *) denselben als das Document des ersten Kampfes Pauli mit seinen jüdisch-gesinnten Gegnern bezeichnet, — während dieser Brief nach der Ansicht de Wette's **) „so sehr das Gepräge des Geistes des Apostels Paulus trägt, daß sich gegen die kirchliche Ueberlieferung, die ihm denselben zuschreibt, auch nicht der geringste Zweifel erheben läßt" — während Rückert ***) dem Urtheil Winer's, der ihn sogar über den Römerbrief stellt, zwar nicht beistimmt, die Darstellungsart aber, „was die Anordnung der Materien betrifft, sehr vorzüglich, die Ordnung der Gegenstände durchdacht und höchst lichtvoll" findet — während derselbe †) den wirklichen Paulus in dem Briefe so deutlich sichtbar und unverkennbar wiederfindet, daß er „unter allen Fragen, die über den Brief erhoben werden

*) a. a. O. p. 257. 258.

**) Einleitung § 130.

***) im Commentar p. 336. 337.

†) a. a. O. p. 293.

können, die nach seinem Verfasser die leichteste" nennt — werden wir vielmehr beweisen, daß dieser Verfasser ein Compilator ist, der den Römerbrief und die beiden Korintherbriefe in einer Weise benutzt hat, deren Charakteristik die folgenden Zeilen enthalten.

Wenn der Compilator enthüllt ist, werden wir zunächst das gegenseitige Verhältniß des Römerbriefs und der Korintherbriefe und ihren Ursprung bestimmen.

Inhalt.

Erste Abtheilung.

Der Ursprung des Galaterbriefs.

Zweite Abtheilung.

Ursprung und Composition des ersten Korintherbriefs.

Dritte und letzte Abtheilung.

Druck von J. Petsch in Berlin.

Indem wir die Fragen, ob den Apostel sein Verhältniß zur Gemeinde der Galater irgendwie dazu nöthigen konnte, seine Apostelwürde sogleich im Gruße (C. 1, 1—5) geltend zu machen — ob seine Amtsbezeichnung durchaus bei seinem Namen („Paulus der Apostel") stehen mußte — ob es wirklich nöthig war, sogleich im ersten Satze („weder von Menschen, noch durch einen Menschen") damit herauszutreten, daß er nicht von Menschen gesandt, seine Sendung überhaupt nicht durch menschliche Vermittlung ihm zu Theil geworden sey — ob überhaupt ein geschichtlicher Held selbst im Streit in dieser Weise seine Berechtigung ausrufe — indem wir diese Fragen zunächst sich selbst überlassen, wenden wir uns zur folgenden Untersuchung, durch welche sie überflüssig und in einem ganz andern Sinne beantwortet werden, als es bisher im apologetischen Interesse geschehen ist.

Eingang.

(C. 1, 6—10.)

Auf den Gruß folgt sogleich der Vorwurf und die Verwunderung über den schnellen Abfall der Galater — sogleich, ohne alle Vorbereitung, ohne allen Uebergang — warum aber so abrupt? — machte es etwa dem Apostel „die starke Bewegtheit seines Gemüths unmöglich, Kunst anzuwenden und Umwege zu machen?" Allein ein natürlicher Eingang, Anknüpfung an Gegebenes, an Nachrichten, oder an vorausgegangene Verhandlungen ist kein Umweg, gehört nicht zum Ueberfluß der Kunst, sondern zu dem schlechthin Nothwendigen.

Ist denn der Abfall der Galater eine zwischen Paulus und ihnen schon verhandelte Angelegenheit? Ging eine Verhandlung voran, an die er ohne Umschweif anknüpfen konnte? Aber dann hätte der Apostel diese Verhandlung immer noch berühren, hätte er sich auf sie beziehen müssen — durfte er nicht (V. 6) ohne Weiteres sagen: „ich wundere mich, daß ihr euch so bald habt abwenden lassen."

Die Bestimmung: „so schnell" knüpft zwar an eine gemeinsame Voraussetzung an — „so schnell"*) d. h. wie euch und mir bekannt ist, wie bereits besprochen und verhandelt ist — die Formel bringt den Schein hervor, als sey eine Verhandlung vorangegangen, an die der Apostel von vornherein anknüpfen konnte — allein der Schein bleibt hohl, die Voraussetzung, die der Formel zu Grunde liegt, wird nicht ausgeführt, der Verfasser begründet nicht sein Recht zu jener Formel —

*) οὕτω ταχέως.

die Formel will auf einen Punkt zeigen, der Beiden, den Galatern und dem Apostel vor Augen steht — in der That zeigt sie nur ins Leere.

Indem wir im Vorbeigehen darauf hinweisen, wie das Judenthum dem Verfasser eine bereits so entfremdete Sphäre ist, daß er die Hinwendung zu demselben als Abfall von dem wahren Gott, als den Abfall von dem Gott bezeichnet, der die Galater (V. 6) „in der Gnade Christi berufen hat", bemerken wir sogleich, wie geschraubt und haltungslos die Erklärung ist, die der Verfasser V. 7 von dem andern Evangelium gibt, zu dem sich die Galater haben abwenden lassen, d. h. wie ängstlich der Uebergang zur Angelegenheit, die den Verfasser beschäftigt, gebildet ist.

„Welches kein anderes ist", knüpft an das „andere Evangelium" an, zu dem die Galater abgefallen sind *), müßte demnach die Natur und den Ursprung desselben erklären, und doch greift diese anknüpfende und erläuternde Formel aus der auffallenden und der Erklärung bedürftigen Bestimmung des „andern Evangelium" nur die Kategorie des Evangeliums überhaupt heraus und heißt somit der folgende Satz: „welches (das Evangelium überhaupt) kein anderes ist, wenn nicht Leute sind, die euch verwirren und die das Evangelium Christi verkehren wollen." Freilich ist diese an sich unberechtigte Wendung nicht rein durchgeführt — es war nicht möglich — sie wird von der andern Wendung durchkreuzt, die auf eine Erklärung der auffallenden Composition des „andern Evangelium" ausgeht und den Ursprung dieses fremden, unwahren Evangelium deuten will — d. h. keine von beiden Wendungen ist rein durchgeführt — der Verfasser schreibt so schwebend, unsicher und verwirrt, wie

*) V. 6. εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον. V. 7. ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μὴ ....

es demjenigen, der in persönliche, wirkliche Verhältnisse eingreift und sein Princip und ganzes Wesen zu vertheidigen hat, unmöglich ist.

Wie geziert und haltlos ist ferner die folgende Hyperbel V. 8: „aber so auch Wir oder ein Engel" — ein Engel, der zwar in Vergleich mit Uns ein Höherer, aber doch der nächste Höhere ist, der mit Uns zusammengestellt werden kann — ein Engel, der zwar himmlische Autorität hat, aber Uns doch nicht zu fern steht, da Wir auch fast himmlische Autorität besitzen.

Verflucht also „sey der Engel, der euch ein anderes Evangelium denn wir euch gepredigt haben, predigen würde" — wann hat das der Apostel den Galatern gesagt, so daß er fortfahren kann (V. 9): „wie wir früher gesagt haben und wie ich jetzt wieder sage?" Bei einem früheren Aufenthalt? Oder, da wir bis jetzt von einem wiederholten Verkehr mit den Galatern Nichts wissen, bei seiner ersten und für jetzt einzigen Anwesenheit? Warum wiederholt er aber den Fluch nach den Worten: „und wie ich jetzt wieder sage?" War nicht das erste Aussprechen des Fluchs bereits eine Wiederholung desselben, wenn er ihn bei seiner ersten Anwesenheit unter den Galatern auf jede Verkehrung seines Evangeliums gelegt hatte? Kommt es nicht am Ende darauf hinaus, als ob er jetzt erst den Fluch wiederhole, wenn er ihn nach der ausdrücklichen Bemerkung: „wie ich wiederum sage", wieder hinschreibt?

Allerdings kommt es auf diese frostige und unbehilfliche Wendung hinaus — und doch will er zugleich, daß die Leser sich eines frühern Ausspruchs erinnern, daß sie seines Anathema's gegen die Irrlehrer gedenken sollen — er will sich auf einen frühern Ausspruch beziehen — aber dann bleibt es auch dabei, daß die jetzige Wiederholung des Fluchs und zugleich die ausdrückliche Bemerkung, daß er ihn in diesem Augenblicke,

wenn er ihn **zweimal hinschreibt**, wiederhole, höchst unangemessen und frostig ist.

Aber auch selbst dann, wenn er den Fluch nur Einmal hinschriebe und diese Einmalige Aufstellung desselben als die Wiederholung eines frühern Ausspruchs bezeichnete, würde diese Bezugnahme auf eine frühere Bedrohung mit dem Fluch kalt und geziert seyn.

Das Unangemessene und die Verwirrung dieser Bezugnahme auf einen frühern Ausspruch und der Wiederholung des Fluchs rührt daher: der Verfasser liest im zweiten Korintherbrief, wie der Apostel befürchtet, daß die Korinther der Täuschung zugänglich seyen, er liest ebendaselbst, wie der Verfasser vor einem Kommenden warnt, der ein anderes Evangelium predigen würde, — ein anderes, welches die Korinther von ihm nicht empfangen haben *) — im ersten Korintherbrief liest er, wie sich der Apostel die Vollgewalt des Fluches beigelegt und sie gegen die Abtrünnigen geübt habe **) — diese Wendungen und Stichworte, die in den Korintherbriefen **natürlich herbeigeführt** sind und durch den Zusammenhang, in dem sie zu ihrer Umgebung stehen, die Ehre ihrer Ursprünglichkeit vertheidigen, hat der Verfasser des Galaterbriefs etwas zu unvorsichtig sich angeeignet und so unordentlich verbunden, daß er den Plagiator nicht verläugnen kann. Während der Verfasser des zweiten Korintherbriefs **befürchtet**, daß seine Leser der teuflischen Täuschung zugänglich seyen, tritt er den Galatern von vornherein mit der **Verwunderung** über ihren schnellen Abfall entgegen — während jener vor demjenigen warnt, der mit einem andern Evangelium kommen möchte, weist dieser V. 7 mit einer ungeschickten Wen-

*) 2. Kor. 11, 3. 4. *εὐαγγέλιον ἕτερον, ὃ οὐκ ἐδέξασθε.*

**) 1. Kor. 16, 22. *εἴ τις … ἤτω ἀνάθεμα.*

dung auf die Leute, die unter den Galatern vorhanden seyn müssen und das Evangelium verkehren, und schweift er darauf V. 8 zur haltlosen Unmöglichkeit über, daß er oder ein Engel ein anderes Evangelium lehren sollte — während Jener die wirklichen Gegner Christi mit dem Anathema belegt, schleudert es dieser auf die unmöglichen Geschöpfe seiner Imagination — jetzt erklärt sich endlich auch die Zweideutigkeit des Sinns, in welchem der Verfasser des Galaterbriefs von einer Wiederholung seines Fluchs über die Lehrer eines andern Evangeliums spricht: — er hat bereits früher einmal von solchen Irrlehrern gesprochen, er hat nämlich die Warnung des zweiten und den Fluch des ersten Korintherbriefs vor Augen — da er aber das Gefühl, daß die Galater diese Warnung und diesen Fluch nicht gehört haben, doch nicht ganz unterdrücken kann, so macht er jene vergeblichen Anstrengungen, die Wiederholung eines frühern Ausspruchs in die augenblickliche Wiederholung eines so eben hingeschriebenen Satzes umzuwandeln.

Jeden Zweifel darüber, ob der Verfasser wirklich die Korintherbriefe als Plagiator benutzt habe, werden wir sogleich vollends beseitigen, nachdem wir zuvor bemerkt haben, wie frostig und unbehilflich es ist, wenn er nach dem Anathema auf sich verweist und sich darauf stützt, daß er (V. 10), während er früher den Beifall der Menschen gesucht habe, jetzt unmöglich danach streben könne, den Menschen zu gefallen. Offenbar will er sich wegen des Fluchs rechtfertigen *) — ich kann nicht anders, will er sagen, ich habe das Recht dazu, so gewaltig aufzutreten — er fühlt also, er befürchtet, daß sein Fluch als zu hart, zu schroff, zu dareinschlagend bei seinen Lesern einen

*) V. 10: ἄρτι γάρ.

widrigen Eindruck machen könnte? Er entschuldigt sich also? Fürchtet das Urtheil der Menschen? Nun, dann ist er von fremdem Urtheil noch abhängig — fehlt ihm die Unabhängigkeit, die er sich als Gewinn seines neuen Knechtsstandes im Dienste Christi zuschreibt — widerlegt er seinen ängstlichen Ruhm.

Und warum verweist er auf sein früheres Leben? Wozu dieser gezierte Gegensatz seiner jetzigen Unabhängigkeit und seiner frühern Abhängigkeit vom Urtheil der Menschen?

Warum? Er will durchaus auf seine Vergangenheit, seine Bekehrung zu sprechen kommen — er will zeigen, daß er vom Augenblick seiner Berufung an durchaus selbstständig dagestanden habe.

Die Berufung des Apostels.

(G. 1, 11—16.)

Mit einem sehr bedeutend thuenden Eingange bemerkt er nämlich V. 11: „ich thue euch aber kund, Brüder, daß das von mir verkündigte Evangelium nicht nach Menschen Art ist" — wirklich? Das haben die Galater noch nicht gewußt? Haben sie von ihm noch nicht gehört?

Welche wichtige Mittheilung also! Wie frostig vielmehr, wie gesucht diese Aufmerksammachung auf einen Thatbestand, der einer Gemeinde, die der Apostel der Heiden gestiftet hat, schlechthin bekannt seyn mußte.

Man hat endlich auch gefragt und darüber gegrübelt, wie der Apostel auf einmal dazu kommt, die Abgefallenen, die er bisher nur hart angefahren, Brüder zu nennen. Die Antwort

gibt der erste Korintherbrief, den der Verfasser vor Augen zu liegen hat und dem er den Eingang entlehnt, mit dem der Apostel seine bedeutsame Enthüllung über die letzten Offenbarungen des Herrn einleitet *).

Der frostigen und gequälten Stylisirung dieses ganzen Eingangs entspricht auch die Wendung, mit der der vermeintliche Apostel auf den Gegensatz seines frühern Gesetzeseifers und seiner Berufung durch den Herrn zu sprechen kommt. „Ihr habt gehört, sagt er V. 13, von meinem frühern Wandel im Judenthum" — „gehört" — das klingt wie von fremden Leuten, ohne Pauli Zuthun und Mittheilung — „gehört" — wie von einer fremden Geschichte, die aber als eine solche ihnen zufälligerweise auch nicht zu Ohren kommen konnte.

Die Gemeinden, die der Apostel stiftete, mußten ihn aber vielmehr kennen, konnten von seiner Geschichte nicht wie von einer fremden hören — seine Zeitgenossen und Gemeinden mußten in dieser Geschichte und ihrer Erinnerung leben.

Und wann stand den Gemeinden „das Judenthum" **) als diese abgeschlossene, antiquirte, fremd gewordene Welt gegenüber? Damals erst, als der Kampf gegen das Gesetz entschieden und das Judenthum die Kategorie des Veralteten und die reine Antithese zum Christenthum geworden war.

Noch Eins! Ist „die Offenbarung Jesu Christi", durch welche der Apostel V. 12 sein Evangelium erhielt, ein einzelner Act — jene bestimmte Begebenheit, von der die Apostelgeschichte

---

*) 1. Kor. 15, 1. *γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοὶ, τὸ εὐαγγέλιον, ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν.*

Gal. 1, 11. *γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοὶ, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ᾽ ἐμοῦ.*

**) *ὁ ἰουδαϊσμός.*

berichtet? Anfangs (V. 12) ist sie noch das allgemeine Medium überhaupt, durch welches der Apostel sein Evangelium erhielt — im Folgenden (V. 16) ist sie zwar durch den Gegensatz zu dem frühern jüdischen Wandel des Apostels bestimmt, aber der Vater ist der Herr der Offenbarung, der seinen Sohn „in" dem Apostel offenbart, und die Offenbarung selbst kann somit als innerliche ohne bestimmte zeitliche Abschnitte sich verlaufen und ausdehnen. Wenn dagegen der Apostel als Folge seiner Berufung und der erhaltenen Offenbarung die Reise nach Arabien bezeichnet und sodann (V. 17) bemerkt, daß er aus Arabien nach Damaskus „zurückkehrte", so wird die Berufung allerdings zu einer einzelnen bestimmten Begebenheit und Damaskus zum Ort der Offenbarung — d. h. nur unwillkührlich, nur zuletzt und durch ein verlorenes Stichwort verräth der Verfasser, daß ihm die Anschauung von der Bekehrung des Apostels, wonach dieselbe durch ein Wunder und zwar bei Damaskus bewirkt ist, bekannt war.

Das Verhältniß des Apostels zu Jerusalem.

(C. 1, 17 — 2, 14.)

Nachdem der Apostel von Anfang an darauf hingewiesen hat, daß sein Evangelium sein persönliches Eigenthum ist, das Privilegium seines persönlichen apostolischen Bewußtseyns bildet, auf einer ihm gewordenen Offenbarung beruht, und daß die Durchführung desselben sein eigenthümlicher Beruf ist, kommt er endlich zum ausführlichen Beweis seiner persönlichen Autorität und besondern Berechtigung: — er hat (C. 1, 17—24) mit

Jerusalem und den Uraposteln so gut wie keine Berührung gehabt, seine Unabhängigkeit, seine selbstständige Berechtigung und die Eigenthümlichkeit seines Wirkungskreises ist (C. 2, 1—10) durch die Urapostel selbst anerkannt, er ist endlich dem Petrus, als dieser in offenbarem Unrecht war, rücksichtslos entgegengetreten (C. 2, 11—14).

Erst drei Jahre nach seiner Rückkehr nach Damaskus begibt er sich nach Jerusalem (C. 1, 18. 19), sucht er allein den Petrus auf, bleibt er bei ihm nur vierzehn Tage und sieht er außer ihm nur noch den Jakobus, den Bruder des Herrn. Wozu aber (V. 20) die geflissentliche Betheuerung: „was ich euch aber schreibe, wahrlich, Gott weiß es, daß ich nicht lüge?" Er meint, Jedermann *wisse* es, daß die Apostel immer in Jerusalem ihren ständigen Aufenthalt hatten — er glaubt, Jedermann *müsse demnach voraussetzen*, daß er auch alle Uebrigen gesehen und gesprochen habe, wenn er nicht ausdrücklich diese Voraussetzung zurückweise und berichtige — daher der starke Schwur, den er dem Römerbrief entlehnt hat*), der aber leider auf einer Voraussetzung beruht, die dasjenige, was er beschwört, zu einem *Ding der Unmöglichkeit* macht. Hielt er sich vierzehn Tage in Jerusalem auf, verkehrte er mit Petrus und Jakobus und war die Anwesenheit der andern Apostel in der heiligen Stadt eine Sache, die sich so sehr *von selbst verstand*, wie er mit seinem Schwur zu erkennen gibt, so war es unmöglich, daß er dieselben nicht hätte sehen sollen.

Mit der äußersten Geflissentlichkeit bezeichnet er darauf seine folgende Reise nach Jerusalem als die zweite. „Darauf", sagt

---

*) Gal. 1, 20. *ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὅτι οὐ ψεύδομαι.*

Röm. 9, 1. *ἀλήθειαν λέγω ἐν χριστῷ, οὐ ψεύδομαι.* Ferner: 2. Kor. 11, 31.

er (C. 2, 1), d. h. nach jener ersten Reise, begab ich mich „wiederum" nach Jerusalem, d. h. wieder, wie das erstemal, „nach Verlauf von vierzehn Jahren", so daß in dieser Zwischenzeit keine Reise nach Jerusalem stattfand — ja, um seine Selbstständigkeit vollends zu wahren, damit der Umstand, daß er den Häuptern zu Jerusalem sein Evangelium auseinandersetzte, ihn nicht als abhängig und unselbstständig erscheinen lasse, betheuert er, daß er sich „in Folge" einer ihm zu Theil gewordenen Offenbarung nach Jerusalem begab.

Bis hieher wäre seine Darstellung, wenn ihr auch die Geflissentlichkeit der gehäuften Betheurungen ein schielendes Ansehn gibt, wenigstens verständlich, in den folgenden Sätzen verwirrt er sich aber in seinen ängstlichen Restrictionen und stellt er das Ungeschick seiner Erfindung bloß.

„Ich setzte ihnen, berichtet er V. 2, das Evangelium, das ich unter den Heiden predige, auseinander" — ihnen! — „privatim aber den Geltenden" *) — „aber?" — also sind die Geltenden, mit denen er privatim conferirte, verschieden von denen, denen er sein Evangelium auseinandersetzte? Aber wer können die letzteren seyn? Also ist der Ausdruck „den Geltenden" nur nähere Erklärung des vorhergehenden „ihnen"? Nur Wiederaufnahme des ersten Dativs? Offenbar will der Verfasser das Letztere angenommen wissen, hat aber in seiner Unsicherheit und in der Angst seiner Erfindung sich vergriffen und durch das eingeschobene „aber" den Schein des Unterschieds, die Trennung der Geltenden von den vorhergehenden „ihnen" bewirkt.

Die Verwirrung steigt. „Nicht einmal Titus, der mit mir

*) C. 2, 2. ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ..... κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι.

war, obwohl ein Grieche, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen" — nicht einmal Titus? Der Grieche? Also wenn er kein Grieche war, hätte er eher dem Zwang unterliegen können? Als ob das möglich wäre! Als ob ein Jude, der Beschnittene, zur Beschneidung erst noch gezwungen werden könnte!

Der Satz ist falsch eingeleitet, aber noch unglücklicher durchgeführt. Wenn Titus zur Beschneidung nicht gezwungen wurde, ist die Zumuthung überhaupt zurückgewiesen worden, oder hat er sich freiwillig unterworfen? Die folgende Wendung: „wegen der eingedrungenen falschen Brüder aber" *) macht den Ansatz zu einer Einlenkung, die nur zu dem Ergebniß führen könnte: „gezwungen wurde er nicht, aber jener falschen Brüder wegen, die sich eingedrängt hatten, um unsere Freiheit, die wir in Jesu Christo haben, auszuforschen", gab ich nach — allein der mit „aber" eingeleitete Satz hat nicht einmal ein Zeitwort und in dem Schlußsatz, der mit dem Relativ an die falschen Brüder anknüpft, versichert der Apostel nach der gewöhnlichen Lesart im Gegentheil: „denen wir nicht einen Augenblick in Gehorsam nachgaben" **). Der Zusammenhang, die durchgehende Tendenz, die der Apostel in diesem Zusammenhange verfolgt, sein Bestreben, sich als durchaus selbstständig den Uraposteln gegenüberzustellen, der fernere Grund, den er noch in demselben Satz für sein Verhalten angibt, „damit die Wahrheit des Evangelii bis zu euch durchdringe" — Alles das berechtigt allerdings zu der Erwartung, daß der Apostel seine feste Standhaftigkeit gegen die Zumuthungen der jüdisch Gesinnten versichern werde, und müßte uns gegen die Autorität

*) V. 4. διὰ δὲ τοὺς ....

**) οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν .....

des Irenäus, der den Satz: „denen ich nachgab", ohne Negation liest, und des Ambrosius, der nur zugesteht, daß die Griechen die Negation haben, selbst aber dagegen ist, einnehmen.

Folgen wir aber auch der gewöhnlichen Lesart, lesen wir die Negation, so erhält der Satz doch noch keinen Zusammenhang und bleibt der Mißklang, daß die Erwartung, die das „aber" in dem Zwischensatz erweckt, nicht befriedigt wird. Die Wendung: „wegen der falschen Brüder aber", war nur möglich, wenn der Apostel von einem augenblichen Zugeständniß sprechen wollte; — was ferner den Grund betrifft, daß er so, wie er handelte, nur darum handelte, um den Heiden das Evangelium zu erhalten — kann dieser Grund nicht auch dann noch bestehen bleiben, wenn er bei diesem einzelnen Falle nachgab? Konnte er nicht hoffen, durch eine augenblickliche Nachgiebigkeit das Princip der Freiheit im Allgemeinen zu retten — konnte er nicht glauben, daß er durch Beschwichtigung des Zwistes in diesem einzelnen Falle sich für alle andern Fälle freie Hand erhielt? Und wenn er dann sogleich darauf V. 6 fortfährt: „was aber diejenigen betrifft, die etwas seyn sollen, was sie auch seyn mochten, so liegt mir an ihnen Nichts," und wenn er dann zeigt, wie die Säulenapostel seine Berechtigung als Heidenapostel anerkennen mußten und wie er dem Petrus geradezu einmal widerstand — sieht dieser Uebergang nicht ganz so aus, als handle es sich darum, den nachtheiligen Folgerungen, die aus einer augenblicklichen Nachgiebigkeit gezogen werden konnten, zuvorzukommen?

So falle die Negation! Der Apostel hat in einem einzelnen Falle nachgegeben! Aber nachgegeben um eingedrungener falscher Brüder willen? Um falscher Leute willen, die seiner Freiheit — einer Freiheit auflauerten, die ihm nicht allein gehörte und die er vielmehr aus allen Kräften hätte

vertheidigen müssen? Statt zu kämpfen, demüthigte er sich vor böswilligen Aufpassern, während er seine Selbstständigkeit sonst argwöhnisch bewahrte, selbst in dem vorhergehenden Bericht von seiner Reise zur Schau stellte, den Uraposteln gegenüber behauptete und sogar im Zerwürfniß mit Petrus glänzend bewährte?

Wohlan, so bleibe die Negation! Ja, auch die Einlenkung, die in dem Zwischensatz von den falschen Brüdern durch das hartnäckige „aber" eingeleitet wird, komme zu ihrem Rechte! Beides zu gleicher Zeit! Gezwungen zur Beschneidung ist Titus nicht, aber der falschen Brüder willen ließ ich ihn beschneiden, obwohl ich ihnen nicht einen Augenblick in vollständigem Gehorsam nachgab (vielmehr die allgemeine Nothwendigkeit der Beschneidung für alle Heidenchristen nicht anerkannte, nicht zugab).

Allein dann würde er vielmehr, was er ausdrücklich läugnet, gethan, würde er doch in einem Augenblick*) nachgegeben, sein Princip aufgegeben und gerade die Hauptsache, daß er bei alle dem die allgemeine Freiheit der Heidenchristen vertheidigt und behauptet habe, den Galatern nicht einmal geschrieben haben. Der gekünstelte Accent auf „gezwungen" und „Gehorsam" würde diese Versicherung, die durchaus nicht hätte fehlen dürfen, nicht ersetzen können.

Der Satz wird niemals klar werden, weil der Verfasser sich unsicher fühlte, die Wendungen, die er vorbereitet, nicht durchzuführen wagte — (hat er doch in seiner Angst dem einlenkenden Zwischensatz von den falschen Brüdern nicht einmal sein Zeitwort geben dürfen) — und weil er zum Schluß nicht wußte, ob er die Beschneidung des Titus zur Wirklichkeit gedeihen lassen oder wie er die Freiheit des Apostels sichern sollte.

---

*) πρὸς ὥραν.

Der Satz ist ein Ungethüm, weil der Erfinder in seinen verschiedenen Absichten und Tendenzen sich verwirrte und aus dem Labyrinth seiner selbstgeschaffenen Schwierigkeiten keinen Ausweg zu finden wußte. Es ist das Wahrscheinlichste, daß er die Negation im Ausgang des Satzes niedergeschrieben hat, aber von den Voraussetzungen, die er im Eingang aufgestellt hat, gedrückt, war er nicht im Stande, in einer klaren und anschaulichen Weise die Selbstständigkeit des Apostels zu sichern und zu schildern, wie derselbe in dieser unklaren und verwirrten Collision seine und der Heiden Freiheit wahrte.

Die Collision war von vorn herein verfehlt — in dem Grade verfehlt, daß eine reine, gestaltete Auflösung unmöglich war. Nur eingedrungene falsche Brüder, die sich eingeschlichen hatten, um Pauli Freiheit auszukundschaften, sollen die Collision herbeigeführt haben? Welches Unding! Die folgenden Verhandlungen zwischen Paulus und den Säulenaposteln beruhen vielmehr auf der Voraussetzung, daß in Jerusalem Alles unter der Beschneidung lebte und das Evangelium der Beschneidung herrschte!

Heimlich eingedrungen waren jene falschen Brüder? Auskundschaften wollten sie Pauli Freiheit? Hier, im judenchristlichen Jerusalem, wo die Gegensätze, sobald Paulus zu den Uraposteln herantritt, offen und klar dastanden? Heimliche Feindseligkeit, lauerndeBöswilligkeit soll dazu nöthig seyn, um hinter Pauli Freiheit zu kommen? Hier, wo dem Heidenapostel und seiner Freiheit ein entschiedener, entgegengesetzter Standpunkt offen gegenüberstand?

Unmöglich! der Verfasser hat die Voraussetzung, die das Ungethüm seines verwirrten Satzes erzeugte, selbst widerlegt und damit diesem Satze sein verdientes Ende bereitet.

Unfähig zu gestalten vergißt sich der Verfasser so weit, daß

er den Apostel in demselben Augenblick, in dem derselbe den Neutralitätsvertrag auseinandersetzt, den er unter Handschlag mit den Uraposteln abgeschlossen, mit gereizter Verachtung von den letzteren sprechen läßt. Die Gelegenheit zu einer so gereizten Anspielung auf die vermeintliche Unbedeutendheit der Urapostel war so unnatürlich, der Verfasser hatte von der geschichtlichen Stellung derselben selbst so wenig eine klare Anschauung, daß er sich gezwungen sieht, seine Darstellung mit Fleiß in der Schwebe zu halten. Sagt er z. B. (V. 6): „was aber die betrifft, die Etwas seyn sollen"*), so läßt er es unbestimmt, ob sie selbst Etwas zu seyn glaubten oder wie V. 9, wo sie Andern als Säulen gelten, für Etwas Besonderes von Andern angesehen wurden — fährt er fort: „was sie auch einst waren", so läßt er es unbestimmt, was sie am Ende und in der That gewesen waren. Doch lassen wir ihm seine geflissentliche Unbestimmtheit und seine Unsicherheit und nehmen wir statt dessen sein unwillkührliches „einst waren" als verrätherischen Zeugen von seinem späten Standpunkt an, auf den er, ohne es zu merken, den Apostel gestellt hat und auf dem er nun denselben von den drei Säulenaposteln, Petrus, Jakobus und Johannes, wie von Männern sprechen läßt, die längst nicht mehr lebten — nehmen wir auch die Art und Weise, wie er anfangs (V. 2), ehe (V. 6 und 9) die nähern Bestimmungen folgen, die Urapostel mit einem verlorenen Stichwort als die „Scheinenden", seyn Sollenden**) bezeichnet, als Zeugniß für die weitere Thatsache an, daß er an eine gegebene Formel anknüpft und voraussetzt, daß das bloße Stichwort das Ganze seinen Lesern verständlich machen werde. Er hat die

*) ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι, ὁποῖοί ποτε ἦσαν.

**) V. 2. δοκοῦντες.

Stelle des zweiten Korintherbriefs vor Augen, wo der Verfasser desselben die Urapostel als die „Ueber die maaßen-Apostel"*) bezeichnet, knüpft anfangs (V. 2) an die gegebene Formel an, tritt V. 6 bestimmter auf und wagt es endlich V. 9 die ironische Bezeichnung der Urapostel in eigner Weise fortzubilden.

Was die Sache selbst, die Theilung der Erde zwischen Paulus und den Säulenaposteln betrifft, so ist die Vorstellung, daß dem ersteren die Heiden, den letzteren die Juden zugefallen seyen, viel zu mechanisch und wäre es sogar rein unmöglich gewesen, daß jener sich nur an die Heiden wandte und diesen die Juden überließ. Der Verfasser verliert sich in eine eben so mechanische Trennung, wie der Componist der Apostelgeschichte, nur daß er den Heidenapostel von der Berührung mit den Juden absondert, während ihn dieser immer nur dann erst zu den Heiden schickt, wenn er sein Evangelium den Juden vergebens angeboten hat. Der Mechanismus des Verfassers des Galaterbriefs zerschellt an der geschichtlichen Thatsache, daß die Juden und ihre Proselyten in Kleinasien, in Griechenland, in Rom von vorn herein ein wesentliches Element der Gemeinde waren und diese ursprüngliche Mischung des jüdischen und heidnischen Elements — (später erst, wenn die Anschauungen der N. T. lichen Urkunden über die Genesis des Christenthums vollständig ihre Kritik erfahren haben, können wir zur Darstellung der Gährung kommen, die aus der Durchdringung jener beiden Elemente hervorging und die Gestaltung der christlichen Anschauung zur Folge hatte) — dieser chemische Proceß, der beide Elemente in Spannung setzte und aus ihrer Verschmelzung eine neue Gestalt des historischen Bewußtseyns erzeugte, widerlegt zugleich den Mechanismus der Apostelgeschichte.

---

*) 2. Kor. 11, 5. οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι, „die Ober-Ober-Apostel".

Der vermeintliche Paulus befindet sich endlich in Antiochien und widersteht dem Petrus (V. 11), als dieser eben dahin kam, Angesicht gegen Angesicht, „weil derselbe des Unrechts geziehen war". Also „weil"*)? — nur weil Andere an seiner Heuchelei Anstoß nahmen und sie als Unrecht verurtheilt hatten, stellte er sich ihm offen entgegen? Er hätte es nicht gethan, wenn Andere mit diesem strengen Urtheil nicht vorangegangen wären? Dieser begründende Zwischensatz ist demnach eine störende und schwebende Ueberfüllung des Ganzen — ist ein Unding, da die Heuchelei Petri eine offenkundige Thatsache war und klar vor Aller Augen dalag.

Schwebend hält der Verfasser seine Darstellung auch in der Angabe des Motivs, welches (V. 12) den Judenapostel, der in Antiochien anfangs mit den Heiden jede Gemeinschaft pflog, zum furchtsamen Rückzug bestimmte — es waren „Einige vom Jakobus" gekommen — der Verfasser wagt es nämlich nicht zu bestimmen, ob officielle Abgesandte oder nur Leute aus seiner Umgebung.

„Die übrigen Juden", die sich (V. 13) bisher in der Umgebung Petri befanden, „heuchelten mit ihm" — er also heuchelte? Die Juden heuchelten, als sie aus Furcht vor den Leuten des Jakobus ihre bessere Ueberzeugung verläugneten? Seine Grundsätze, ihre Grundsätze waren durchaus frei — die Freiheit bildete ihr Wesen und nur die Furcht vor Jakobus brachte sie für einen Augenblick zu Falle? Unmöglich! Petrus war so eben noch mit Jerusalem Eins und hatte den Theilungsvertrag abgeschlossen, der Paulum allein und auf seine eigne Gefahr hin an die Heiden verwies und den Säulenaposteln die Juden reservirte — Paulus stand so eben

*) ὅτι.

noch Jerusalem allein gegenüber, seine Freiheit war bisher sein persönliches Privilegium — Petrus war mit Jerusalem Eins und hier, in der heiligen Stadt war Alles unfrei, herrschte die befangene Ansicht, wollte man mit den Heiden persönlich Nichts zu thun haben — woher kommt also auf einmal Petri Freiheit und sein Unterschied von Jakobus und Jerusalem? Der Verfasser kann es nicht sagen; er hat die Collision, die dem Heidenapostel zur Auseinandersetzung seines Princips Anlaß geben soll, falsch und unglücklich eingeleitet.

Sein unglücklicher Fehlgriff macht den Verfasser so verwirrt, daß er sogar den nächsten Ausgangspunkt vergißt, wenn er den Eingang der Strafrede Pauli bildet: — „wenn du, ruft der Heidenapostel dem Apostel der Beschneidung V. 14. zu, wenn du, ein Jude, heidnisch lebst und nicht jüdisch, was zwingst du die Heiden zu jüdeln?“ Aber lebt denn Petrus heidnisch? Ist er nicht von Jerusalem, von Jakobus abhängig? Worin hatte denn das Vergehen des Petrus bestanden? Hatte er die Heiden zwingen wollen, jüdisch zu leben? Handelte es sich nicht vielmehr nur um ihn? Um seinen Wankelmuth? Um sein persönliches Benehmen, daß er für seine Person seine bessere Ueberzeugung verläugnete? Und wenn sein Beispiel für Andere auch von Folgen war, war es das nicht nur für die Juden, die auch nur, von seinem Vorgang mit fortgerissen, für ihre Person ihre Freiheit vergaßen und nicht daran dachten, die Heiden dem Judenthum zu unterwerfen?

Alle Voraussetzungen, die der Verfasser bisher gestaltet, sogar die Situation, in die er so eben den Judenapostel Petrus versetzt und nur zu dem Ende versetzt hat, um Pauli Vorwurf, Rede und Auseinandersetzung herbeizuführen, hat er vergessen, als er diesen Vorwurf ausarbeitete. Petri Person und Benehmen war ihm nur ein Mittel, um die dogmatische Auseinandersetzung

des Heidenapostels einzuleiten, und sobald derselbe spricht, d. h. sobald der Verfasser zum beabsichtigten Thema, zur Auseinandersetzung der christlichen Freiheit kommt, hat er seine eignen, mühsam genug gebildeten Voraussetzungen und selbst die Situation, die dem Heidenapostel den Mund öffnete, aus dem Auge verloren. Nachdem einmal der Heidenapostel auf sein Thema zu sprechen gekommen, achtet der Verfasser nicht darauf, daß die lange und schlechthin allgemein gehaltene dogmatische Auseinandersetzung, in die sich derselbe verläuft, durchaus nicht mehr als Zurechtweisung Petri gelten kann, und endlich vergißt er es sogar, daß er bisher einen historischen Bericht gegeben. Er denkt nicht daran, einen Punkt anzugeben, wo die historische Darstellung in die rein dogmatische Auseinandersetzung übergeht, und weiß am Ende Nichts davon, daß er wenigstens angeben müßte, wo Pauli Rede gegen Petrus zu Ende ist.

Wir — wir können zwar allenfalls bemerken, daß die Zurechtweisung Petri wenigstens oder höchstens — Beides ist bei der Gleichgültigkeit der folgenden Exposition gegen den vorausgesetzten Anlaß gleich — bis V. 21 gehen müsse oder nur bis hieher gehen könne und daß mit der Anrede: „o, ihr unverständigen Galater" C. 3, 1 die Belehrung der abtrünnigen Christen von Galatien beginne, — allein damit können wir dieser Auseinandersetzung das, was ihr fehlt, die Bezugnahme auf Petrus nicht verschaffen, sie bleibt, was sie ist: — eine allgemeine, noch dazu sehr abstracte und unbehilfliche dogmatische Zusammenfassung der Dialektik des Römerbriefs und das mühsam zusammengestoppelte Thema der folgenden Verhandlung.

Das Thema des Briefs.

(G. 2, 15 — 21.)

Was soll nach dem verunglückten Vorwurf gegen Petrus, daß er, der doch heidnisch lebe, die Heiden zu judaisiren zwinge — was soll also nach diesem verächtlichen Hinblick auf den Judaismus der neue Ansatz V. 15: „wir, von Natur Juden," während nachher von einem Vorzug der jüdischen Abstammung nicht die Rede ist — was soll ferner die ungeschickt gestellte Concession an die jüdische Voraussetzung, daß die Heiden als solche Sünder seyen — die gezierte Wendung: „und keine Sünder aus den Heiden?"

Was das soll? Es soll uns beweisen, daß der Verfasser einzelne Stichworte aus der Auseinandersetzung des Römerbriefs vom Sündenstand der Heiden und von der bevorzugten Stellung des auserwählten Volks ungeschickt aufgegriffen und falsch benutzt hat!

Warum fügt der Verfasser V. 16 an dieses Wir mit dem ungelenken Participium „wissend"*) den Satz, „daß der Mensch nicht aus des Gesetzes Werken, sondern nur durch den Glauben an Jesum Christum gerechtfertigt wird?"

Durch diese Bezugnahme auf das feststehende Wissen, durch diese Appellation an das allgemeine Bewußtseyn will er uns beweisen, daß auf dem Standpunkt, auf dem er sich befindet, die Genesis des Dogma's schon vollendet ist.

Freilich ist das nicht sein wahrer Wille — er weiß nicht, was er thut und wie sehr er sich verläuft — aber das Factum steht fest: — er stellt das Dogma, weil es in der That

---

*) εἰδότες.

schon vollendet und abgeschlossen ist, der Deduction, die so thut, als ob sie es erst gewinnen wolle, voran.

Die Stichworte des Dogma stellt er sogar fast alle schon V. 16 und 17 zusammen, aber natürlich führt er sie ungeschickt herbei und häuft er sie so rücksichtslos über einander auf, daß sie ihren ursprünglichen Sinn und ihre Wirkung verlieren.

So hat er in dem Zwischensatz, der mit „wissend" eingeführt ist, daß Niemand durch des Gesetzes Werke, außer durch den Glauben gerechtfertigt wird, sogar übersehen, daß die Bestimmung „außer nur"*) nicht nur den Gegensatz der Ohnmacht des Gesetzes, sondern das allgemeine Zwischenglied verlangt, daß der Mensch überhaupt aus Nichts Anderem als aus dem Glauben die Rechtfertigung erlangt.

Wenn er ferner das Wir in dem Satze: „so haben auch wir an Jesum Christum geglaubt," endlich wieder aufnimmt und nun der Gedanke fortschreiten müßte, so wiederholt er in dem Satze: „damit wir durch den Glauben an Christum gerechtfertigt werden und nicht durch des Gesetzes Werke", doch nur eben dasselbe, was er in dem Zwischensatze bereits als allgemein bekannt vorausgesetzt hatte.

Ja, so sehr wird er durch die bereits gegebenen Kategorieen oder vielmehr Stichworte des Dogma's beherrscht und zwar äußerlich beherrscht, daß er im Augenblick darauf, in dem angefügten Grunde: „weil kein Fleisch aus des Gesetzes Werken gerechtfertigt wird", nur das bereits zweimal Gesagte wiederholt und bei alledem glaubt, daß er in der Entwicklung fortschreite, und so thut, als ob er etwas Neues gebe.

Fährt er sodann V. 17 fort: „wenn wir, strebend**) in

*) εἰ μὴ διά.

**) ζητοῦντες.

Christo gerechtfertigt zu werden, auch noch selbst*) als Sünder erfunden werden, ist dann also Christus ein Sündendiener?" — so ist und bleibt es unklar, wie er zu dieser Frage und Folgerung kommt, die er mit einem „das sey ferne!" als eine falsche zurückweisen will. Soll das Streben nach der Gerechtigkeit in Christo die Menschen als Sünder bloßstellen und verrathen und dadurch zu der falschen Folgerung, daß also Christus ein Sündendiener seyn müsse, Anlaß geben, oder soll es zu diesem Fehlschlusse führen, wenn es die Menschen verhindern sollte, Sünder zu seyn, und wenn es seine Absicht nicht erreicht? Soll das Sündenseyn eine Folge jenes Strebens nach der wahren Gerechtigkeit oder Etwas seyn, was trotzdem in einzelnen Fällen erscheint? Soll es allgemeine natürliche Consequenz oder eine ausnahmsweise Erscheinung seyn?

Der Verfasser wird es uns nicht sagen, wird uns auch nicht angeben können, warum dieses als Sünder erfunden werden der nach der Gerechtigkeit in Christo Strebenden zu dem falschen Schluß führen könne, daß also Christus ein Sündendiener sey — er müßte es denn eingestehen, daß er die Einwürfe des Römerbriefs: „sollen wir (also) in der Sünde beharren, auf daß die Gnade desto mächtiger werde?" — „sollen wir sündigen, dieweil wir nicht unter dem Gesetze sind, sondern unter der Gnade?" reproduciren wollte — er müßte dann aber auch eingestehen, daß er unfähig war, diese Dialektik wiederzugeben und zu handhaben — er müßte dann auch eingestehen, daß er beiden Stellen des Römerbriefs sein: „das sey ferne!" entlehnt hat**).

---

*) καὶ αὐτοί.

**) Röm. 6, 2. 15. μὴ γένοιτο.

Entlehnt hat er dem Römerbrief freilich die Formel, die die Zurückweisung einer für den Erlöser nachtheiligen Folgerung einleitet — aber er hat dieselbe nicht wirklich zurückgewiesen. Ja, der Verfasser des Römerbriefs verstand es, die von ihm gebildeten Einwürfe, die scheinbaren Folgen seiner Dialektik, gründlich zurückzuweisen, und er hat sie nach seinem Ausruf: „das sey ferne!" wirklich zurückgewiesen, — wenn dagegen der Verfasser des Galaterbriefs,*) um jene Folgerung zurückzuweisen, V. 18 fortfährt: „denn baue ich das, was ich aufgelöst habe, wieder auf, so stelle ich mich als einen Uebertreter dar", so setzt er für sein „Auflösen und Wiederaufbauen" ein Object voraus, welches im vorhergehenden Einwurf nicht einmal erwähnt war — das Gesetz! — so muß er es ferner unerklärt lassen, warum das als Sünder erfunden werden der nach der wahren Gerechtigkeit Trachtenden ein Wiederaufbauen des Gesetzes sey — kann er es nicht erklären, warum dieses unvereinbare als Sünder erfunden werden der Gläubigen und Wiederaufbauen des Gesetzes zu dem Einwurf führen solle, den er widerlegen will. Aus der Disharmonie gegen einander völlig fremder Töne kann keine Harmonie hervorgehen — Gedanken, zwischen denen jedes Mittelglied fehlt, können nicht einem höhern einigenden Grundgedanken unterworfen werden — wer die Dialektik des Römerbriefs von vorn herein mißversteht, kann die Schlußlösung nicht reproduciren.

Wenn der Verfasser sodann V. 19 fortfährt: „denn ich bin durch das Gesetz dem Gesetz abgestorben, damit ich Gott

---

*) Da derselbe uns in keine wirkliche Dialektik einführt, Nichts Neues schafft und nur Stichworte aufgreift, so kann er uns auch nicht veranlassen, jene Dialektik des Römerbriefs zu seiner Arbeit in ausführlichen Gegensatz zu stellen.

lebe; mit Christo bin ich gekreuzigt", so will er mit diesem „denn" die Unnatur der vorhergehenden Supposition begründen: — dem Gläubigen, will er sagen, ist es unmöglich, sich durch Wiederaufbauen des Aufgelösten als Uebertreter darzustellen, „denn" — allein an die vorhergehenden verworrenen Sätze ist von vorn herein eine reine Anknüpfung unmöglich, noch zuletzt mußte es der Verfasser unerklärt lassen, warum das Wiederaufbauen des Aufgelösten den Gläubigen gerade als Uebertreter und als was für einen Uebertreter es ihn bloßstelle — kein Wunder daher, daß auch der jetzige Satz haltlos auseinanderfällt. Da der Hauptzweck des Verfassers die Zurückweisung der falschen Folgerung war, daß Christus also ein Sündendiener sey, wie kommt er zu dem Argument, daß der Gläubige dem Gesetz abgestorben sey? Warum trennt er auf die störendste Weise den Satz: „Mit Christo bin ich gekreuzigt", durch die Zweckbestimmung: „damit ich Gott lebe", von dem Satz, dem doch offenbar die Gemeinschaft der Kreuzigung mit Christo als Erklärung dient? Warum erweckt er den Schein, als ob der Satz von dem Absterben der Gläubigen für das Gesetz durch die Zweckbestimmung: „damit ich Gott lebe", seinen Abschluß erhalte — warum fügt er also auf die schleppendste Weise jene Bestimmung der gemeinschaftlichen Kreuzigung an?

Er hat den Römerbrief abgeschrieben, aber nicht verstanden. Den Einwurf, ob wir also in der Sünde verharren sollen, damit die Gnade desto mächtiger werde, weist der Verfasser desselben durch den Satz zurück, daß der Gläubige „der Sünde" abgestorben und zwar als Genosse des Todes Christi abgestorben ist (Röm. 6, 2 — 11) — derselbe spricht auch von einem Abgetödtetseyn für das Gesetz — aber er weiß auch noch, als ein ursprünglicher Schöpfer, welches das Mittel dieses folgenreichen Absterbens ist — nicht das Gesetz ist es, sondern der

Leib, nämlich der Tod des Erlösers*) — derselbe kommt endlich zur Folgerung, daß diejenigen, die mit Christo der Sünde gestorben sind, „Gott leben", daß diejenigen, die durch den Leib Christi dem Gesetz gestorben sind, einem Andern angehören, nämlich dem Auferstandenen**) — aus dieser Ordnung der Exposition hat der Verfasser des Galaterbriefs seine Verwirrung geschaffen und wenn er den Gedanken des neuen Lebens V. 20 in einer neuen Antithese wieder aufnimmt: „so lebe nun aber nicht Ich mehr, sondern es lebt in mir Christus", wenn er denselben Gedanken unmittelbar darauf wieder variirt und die Auseinandersetzung in eine weitläufige Participialconstruction verlaufen läßt, „was ich aber jetzt im Fleische (!) lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat", so beweist er nur durch diese Ueberfüllung und unbeholfene Ausdehnung der Exposition, daß er auch die Parallele, die der zweite Korintherbrief zu dem Römerbrief darbot, nicht umkommen lassen wollte***).

---

*) Röm. 7, 4. *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ.*

Röm. 6, 2. *ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ.*

Röm. 6, 4. *συνετάφημεν αὐτῷ (χριστῷ).*

Gal. 2, 19. *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον .... χριστῷ συνεσταύρωμαι.*

**) Röm. 6, 11. *νεκροὺς μὲν .... τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ.*

Röm. 7, 4. *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ ..... εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ.*

Gal. 2, 19. *ἵνα τῷ θεῷ ζήσω.*

***) 2. Kor. 5, 15. *εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον. καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι.*

Gal. 2, 20. *ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκὶ, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.*

Nachdem der Verfasser, so weit es ihm mit Hilfe der Stichworte des Römerbriefs möglich war, die Dialektik — ja, welche Dialektik? Die Dialektik zwischen Sünde und Gnade? Zwischen Gesetz und Gnade? Zwischen Tod und Leben? Nein! — nachdem er seine zusammengewürfelte Arbeit vollendet hat, kommt er V. 21 mit dem unpassenden Uebergang: „ich verwerfe die Gnade Gottes nicht" — (als ob ihm irgend ein Vorwurf zu dieser Betheurung Anlaß gegeben hätte!) — zu dem Thema zurück: „denn wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit, so ist also Christus vergeblich gestorben", und er geht nun dazu über, dasselbe auszuführen.

Sehen wir nun, ob die Ausführung glücklicher ist als die Aufstellung des Thema's.

Die dogmatische Auseinandersetzung.

(C. 3, 1 — 4, 31.)

Der Anfang ist nichts weniger als glücklich. Geziert ist es, wenn der Verfasser C. 3, 1 sich darüber wundert, wer die Galater habe bezaubern können, da ihnen doch „Jesus Christus vor Augen gemalt war", und überladen außerdem, wenn er die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit des Gemäldes noch durch die nachschleppende Bestimmung: „als wäre er mitten unter euch gekreuzigt", hervorhebt. Eins war genug: „vor Augen" oder „mitten unter euch."

Mit der Frage V. 2: „Das nur will ich von euch hören: habt ihr aus Gesetzeswerken den Geist empfangen oder aus Gehör des Glaubens?" will er die Fäden der Exposition auswer-

fen, d. h. die Stichworte der folgenden Auseinandersetzung feststellen — leider stellt er aber auch damit eine Voraussetzung auf, die er den Augenblick darauf selbst zurücknehmen muß und so eben noch (V. 1) selbst geläugnet hatte. Er setzt nämlich voraus, daß die Galater, die so eben noch wie im Eingang des Briefs wegen ihres Abfalls von Gott und der Wahrheit angeklagt werden, den Geist besitzen — im Folgenden (V. 5) baut er auf der Grundlage dieser Voraussetzung, errichtet er auf derselben das Gebäude seiner Argumentation — und doch sieht er sich gezwungen, diese Voraussetzung sogleich darauf, nachdem er sie aufgestellt hat, und den Augenblick vorher, indem er sich anschickt, auf sie zu bauen, vollständig zu widerrufen — muß er nämlich V. 3. eingestehen, daß die Galater „im Geist zwar angefangen, im Fleisch aber geendigt haben."

Die tödtliche Verwirrung kommt daher, daß er im Grunde nur die Gläubigen überhaupt belehren will, daß er eigentlich zur ganzen Kirche spricht und nachdem er im Laufe dieser Voraussetzung an das eigne Geistesbewußtseyn der Gläubigen angeknüpft hat, sich der fingirten Voraussetzung erinnert, daß der Apostel an Abtrünnige, geistlose Gesetzesdiener schreibt. Er fühlt, daß er sich verirrt hat, und glaubt Alles wieder gut zu machen, wenn er in ein Paar Zwischensätzen (V. 3 und 4) die Galater als das charakterisirt, was sie nach der ursprünglichen Voraussetzung des Briefs seyn sollen.

Doch auch in dieser Correctur hat er sich vergriffen. Seine strafende Frage: „so viel habt ihr umsonst gelitten?" setzt eine lange Reihe von Prüfungen, Leiden und Martyrien voraus — allein der erste Eingang des Briefs (C. 1, 6) setzt voraus, daß zwischen der Bekehrung der Galater und ihrem Abfall nur ein kurzer Zeitraum verflossen war. Indem der

Verfasser sich zu seinem Unglück in diese Bestimmtheit eingelassen, fährt er, um mit der Bestimmtheit recht vertraut zu thun, ziemlich gesucht fort: „wenn nur noch umsonst" — er thut, als wüßte er noch etwas Aergeres, wozu den Gallatern ihre Leiden ausschlagen könnten — er thut, als könnte er in der Construction fortfahren, so daß den Galatern ihre Leiden und Martyrien nicht nur umsonst waren, sondern auch zu ihrem Schaden ausliefen — in der That aber hat er sich nur verlaufen, in dieser Weise war die Construction nicht fortzuführen — es war bereits zum Schaden der Galater, wenn alle ihre Prüfungen und Leiden umsonst waren.

Uebrigens hat er auch in diesem neuen Eingange Stichworte des Römerbriefs angebracht. Das „Gehör des Glaubens", aus welchem die Galater nach V. 2 den Geist empfangen haben sollen, ist für sich eine unklare Combination und nur für denjenigen verständlich, der sich erinnert, daß nach Röm. 10, 17 der Glaube aus dem Gehör — (nach dem Zusammenhang der Stelle des Römerbriefs aus der vernommenen Predigt) — kommt*). Wenn der Verfasser sodann V. 5 seine Argumentation aus dem Besitz des Geistes wieder aufnimmt und denjenigen, der „den Geist verleiht", ohne allen Anlaß und Grund — (der Zusammenhang der Argumentation weist sogar diesen Ueberfluß als eine störende Zuthat zurück) — noch als denjenigen bezeichnet, der Wunderthaten in Mitten der Galater gewirkt hat, so sind nur die Stellen des Römer- und zweiten Corintherbriefs, nach welchen Christus im Apostel in Kraft der Zeichen und in Kraft des Geistes und der Apostel inmitten der Korin-

---

*) Röm. 10, 17. ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς.
Gal. 3, 2. ἐξ ἀκοῆς πίστεως.

ther die Zeichen des Apostels in Wundern gewirkt hat*), an dieser unnöthigen und unpassenden Ueberfüllung schuld.

Gott ist das Subject, mit dem der Verfasser die Rückkehr zu seinem Thema bewerkstelligt — Gott ist es, der in jenen beiden Participien, die die Stelle des Subjects vertreten, den Geist darreicht und Wunder wirkt — was ist es aber, was dieser Gott thut? Der Verfasser sagt es nicht, das Zeitwort fehlt, der Verfasser konnte aber auch kein passendes auffinden, da er die Stichworte „aus Gesetzes Werken oder aus Gehör des Glaubens", die ursprünglich, im Römerbrief den empfangenden Menschen als Subject voraussetzen, unpassend genug mit Gott als dem thätigen und darreichenden Subject verbunden hat. Es war ihm unmöglich, in einem bestimmten Zeitwort anzugeben, was nun jener Gott „aus Gesetzes Werken oder aus Gehör des Glaubens" thut — er fühlt recht wohl, daß die Wiederaufnahme der Bestimmungen jener Participien in einem Zeitwort nicht genug wäre und daß eigentlich alle Macht- und Gnadenerweise des Gottes, den der Römerbrief dem Menschen in seiner Sünde, Ohnmacht und mit seinem Glauben gegenüberstellt, folgen müßten — aber alle Offenbarungen dieses Gottes der Reihe nach aufzuzählen, das war ihm zu viel — er läßt das Zeitwort lieber aus.

Daß es ein Versehen von seiner Seite war, Gott in diesem mißrathenen Satze zum Subject zu machen, beweist er selbst, wenn er unmittelbar darauf und ziemlich aphoristisch fortfährt (V. 6), „wie Abraham Gott glaubte und es ihm zur Ge-

---

**) Röm. 15, 18. 19. *κατειργάσατο χρ. δι' ἐμοῦ ... ἐν δυνάμει σημείων ... ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ.*

2. Kor. 12, 12. *τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν ... ἐν ... δυνάμεσι.*

Gal. 3, 5. *ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν.*

rechtigkeit angerechnet wurde" — so ist es! Der Mensch mußte im vorhergehenden Satze das Subject seyn! Die Disharmonie jenes verunglückten Satzes wird nun nur noch um so größer, zumal mit dem „Wie" — „wie Abraham glaubte" — auf eine Auseinandersetzung und Schlußfolgerung verwiesen wird, die nicht gegeben ist. Dieses „Wie" *) steht daher haltlos da, da der vorhergehende Satz nicht einmal ein Zeitwort hatte und die Frage, die er enthielt, nicht beantwortet war. Alle diese Zeitworte, zumal die Zeitworte, die die Stellung des Gläubigen bezeichnen, sind dem Verfasser freilich aus dem Römerbrief bekannt — in demselben Briefe (C. 4, 1—5) ist auch Abrahams Stellung weitläufig entwickelt — und was ihm, dem Verfasser bekannt und geläufig ist, das, glaubt er, brauch er den Lesern auch nur mit ein Paar Stichworten ins Gedächtniß zurückzurufen.

„Ihr sehet demnach ein **), fährt der Verfasser V. 7 fort, daß die aus dem Glauben — daß diese Kinder Abrahams sind." Aber woher sollen das seine Leser einsehen? Er hat Nichts gegeben, worauf sich sein „demnach" stützen könnte. Er ist seiner Sache ganz sicher, rechnet ganz gewiß darauf, daß seine Leser die Schlußfolge und das Ergebniß vollständig einsehen werden — und er hat nicht ein einziges Mittelglied des Beweises gegeben, nicht einmal angedeutet, daß Abrahams Nachkommenschaft eine universelle und geistige sey. Er glaubt, weil er den Beweis geschrieben vor Augen zu liegen hat, daß er also auch seinen Lesern zumuthen dürfe, die letzte Schlußfolgerung zu ziehen — er hat nämlich die Beweisführung Röm. 4, 11—25 vor Augen und verwirrt seine

*) καθώς.

**) γινώσκετε ἄρα.

Situation und die Situation *seiner Leser*, denen diese dogmatischen Argumentationen *bekannt* und *geläufig* sind, mit der fingirten Voraussetzung, daß der Apostel diese Begriffe und Beweise *erst schafft* und *ausarbeitet*. Die Wirklichkeit durchkreuzt und verwirrt die Fiction.

Nachher erst (V. 8. 9) trägt er aus dem Römerbrief einige Stichworte jenes Beweises von der Universalität der Nachkommenschaft Abrahams nach. Er fühlt also wenigstens, daß das „demnach" in V. 7 durch die vorhergehende Auseinandersetzung nicht gerechtfertigt war, und sucht den Schaden dadurch gut zu machen, daß er der Schlußfolgerung die Basis, die sie *voraussetzt*, *nachschickt*.

Dem folgenden Spruch, daß diejenigen, die nach der harten und ungeschickten Wendung von V. 10 „aus Gesetzeswerken sind", unter dem Fluch sind, fehlt Nichts mehr und Nichts weniger als *das Mittelglied*, daß Niemand das Gesetz thun kann — also gerade die Hauptsache, die dem Verfasser dunkel vorschwebt, weil sie der Römerbrief in mannichfachen Wendungen auseinandersetzt.

Nothdürftig nur trägt er eine dieser Wendungen des Römerbriefs in V. 11 nach und beruft er sich darauf, wie es „*offenbar*" ist, daß „Niemand im Gesetz vor Gott gerechtfertigt wird" — *woher* ist es aber offenbar? Etwa aus der *Natur* des Gesetzes? Aus der *menschlichen* Natur? Aus der *Erfahrung*? Nein! Nur deshalb, weil er ein Paar Stichworte dem Römerbrief entlehnen kann *). Er will zwar auch *selbst* begründen — daraus, sagt er, ist es offenbar, „weil

*) Röm. 3, 20. *διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ.*

Gal. 3, 11. *ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ.*

der Gerechte aus dem Glauben lebt" — allein das ist kein Beweis, ist nur eine Tautologie, da Beides vielmehr, daß der Glaube das Leben verleiht und daß das Gesetz nicht die Rechtfertigung verschafft, im Grunde Ein Satz ist und Beides erst des Beweises bedarf.

Der Verfasser will beweisen, aber vermag es nicht und wiederholt seine bisherigen Sätze — er will erschöpfen und trägt nur vereinzelte Stichworte des Römerbriefs zusammen.

So macht er V. 12 einen neuen Ansatz: „das Gesetz, sagt er, ist nicht aus dem Glauben, sondern der Mensch, der sie thut, wird in ihnen leben" *) — aber er schreibt nur flüchtig und unordentlich die Antithese des Römerbriefs (C. 10, 4—6) ab, in welcher die Gerechtigkeit des Glaubens und die des Gesetzes wirklich in Gegensatz gestellt sind und die Mehrheit, die an die Stelle des Gesetzes tritt — („wer sie thut") — nicht stört und natürlich motivirt ist, da sie dem Citat aus dem Leviticus angehört, welches von den Geboten des Gesetzes spricht **).

Nachdem der Verfasser (V. 13) die Erlösung als eine Befreiung vom Fluch des Gesetzes bezeichnet, ohne daß er vorher nachgewiesen hat, warum das Gesetz ein Fluch ist — nachdem er V. 14 als den Zweck dieser Erlösung in ziemlich schlotternder Weise den Uebergang der Segnung Abrahams auf die Heiden und die Empfangnahme der Verheißung des Geistes bezeichnet hat, kommt er auf einmal nur deshalb, weil er so eben von der Verheißung gesprochen, zum Nachweis, daß diese Verheißung an Abraham unumstößlich gewiß und gültig ist — schiebt

---

*) ὁ ποιήσας αὐτὰ .... ζήσεται ἐν αὐτοῖς.

**) Röm. 5, 10. Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ του νόμου, ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ....

er, ehe er diesen Gedanken ausführt, V. 16 den Zwischensatz ein, daß der Saame, von welchem in der Verheißung an Abraham die Rede ist, nur Christus seyn könne — kommt er endlich V. 17. 18 zu dem mühsam und schleppend vorbereiteten Gedanken, daß das Gesetz, welches erst nach der Verheißung eintrat, die Verheißung nicht aufheben und umstoßen konnte. Er reproducirt nämlich den Gedanken des Römerbriefs (C. 4, 10. 13), daß die Verheißung unabhängig von der Beschneidung an Abraham gelangte und daß die Rechtfertigung ihm zu Theil wurde, ehe er beschnitten war.

Der Verfasser will mit alle dem nur zu der Auseinandersetzung des Römerbriefs über den Zweck des Gesetzes kommen. „Wozu also das Gesetz?" fragt er V. 19 und antwortet: „es ist um der Uebertretungen willen hinzugesetzt" *). Natürlich aber kann er die Frage der Ausleger, ob das heiße: um die Uebertretungen zu zügeln und zurückzudrängen, oder um dieselben zu mehren, nicht beantworten — er muß die ganze Angelegenheit in einer gefährlichen Schwebe stehen lassen, weil er es nicht verstand, die Dialektik des Römerbriefs über das Verhältniß des Gesetzes zur Sünde wiederzugeben, und weil er sich sogar in dem Ausdruck sehr stark vergriffen hat. Auch nach dem Römerbrief ist das Gesetz ein Zwischenwerk — es ist „dazwischengekommen", vor dem Eintritt der Gnade, damit die Zunahme des Falls die Gnade größer mache **) — sein Zweck ist, die Sünde zu beleben und erst zur Sünde zu machen, denn (Röm. 7, 8) „außer dem Gesetz ist die Sünde ***) todt" — das ist wirkliche Dialektik, wirklich vom Verfasser des Römerbriefs

*) τῶν παραβάσεων χάριν προςετέθη.

**) Röm. 5, 20. παρειςῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.

***) ἁμαρτία.

ausgeführt und konnte von ihm gründlich und wirklich ausgeführt werden, weil die Sünde in ihrer allgemeinen Idealität in dieser Dialektik die passende Handhabe bot — „die Uebertretungen" des Galaterbriefs dagegen sind in dieser Mehrheit und Bestimmtheit eine viel zu grelle, materielle, einzelne und rohe Bestimmung, als daß sie in eine wirkliche Dialektik hätten hineingezogen werden können. Das Versehen hat darin seinen Grund, daß der Verfasser die Eine Wendung des Römerbriefs: „wo nicht Gesetz ist, ist auch nicht Uebertretung"*) — eine Wendung, die sich immer noch und mit der gehörigen Vorsicht allgemein hält — falsch benutzt und für seinen Hauptsatz verarbeitet hat.

Die folgende Bemerkung über den Mittler des Gesetzes (V. 19. 20), die zahllose Erklärungen hervorgerufen hat, die aber vollkommen klar ist, wenn man vom Verfasser und seiner Kunst der Darstellung nicht mehr verlangt, als wozu seine sonstige Leistung berechtigt, enthält eine neue Wendung und ist dennoch, trotz der Selbstständigkeit derselben, an den vorhergehenden Anklang aus dem Römerbrief durch ein Participium**) angeknüpft und dieser Participialsatz, dessen Subject „das Gesetz" ist, — „zugeordnet in Mittlers-Hand" — ist noch dazu durch die müßige und folgenlos bleibende Erwähnung der Engel: „zugeordnet durch Engel" u. s. w. auf eine störende Weise überladen.

Daß Engel bei der Gesetzgebung Dienste leisteten, ist eine Vorstellung, die sich dem Verfasser hier zur Unzeit aufgedrängt

*) Röm. 4, 15. οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις.

**) διαταγείς.

hat *) — eigentlich wollte er nur zu dem Wort: „Mittler", um an dasselbe eine Bemerkung anzuknüpfen, die die Erhabenheit des Evangeliums über das Gesetz in ein neues Licht setzt. Der folgende Vers nämlich (20), der den Auslegern so viel zu schaffen gemacht hat: „der Mittler ist aber nicht Eines, Gott aber ist Einer", beruht auf der Voraussetzung, daß Moses nur ein Mittler ist, und deducirt nun daraus die Schwäche seiner Stellung. Er steht zwischen Zweien, empfängt und gibt — das Gesetz hat er (durch die Engel) von Gott empfangen und es kommt nun darauf an, was der Mensch seinerseits mit dem, was er durch ihn erhält, thut und anfängt. Das Endergebniß ist demnach von dem Verhalten des Menschen abhängig und bei der Schwäche desselben nach der Meinung des Verfassers leicht zu berechnen — mit andern Worten: das Gesetz ist ein Vertrag, dessen Dauer unter Anderm auch davon abhängig ist, daß ihn die Eine der paciscirenden Seiten, der Mensch hält und beobachtet. Während daher der Mittler nicht nur von Einem, namentlich aber vom Menschen abhängt, ist Gott nur Einer, d. h. nur von sich allein abhängig, folgt er nur sich selbst und seinem mit sich Einigem Rathschluß — handelt er rein und allein nach seinem Plan und nach seiner — (unveränderlichen) — Natur — während das Gesetz die Schwäche des Vertrags an sich hat, steht die Verheißung unveränderlich fest, da sie nur von Einem abhängig ist — von Gott, der Einer ist.

Als wäre diese neue Wendung des Gedankens nicht eingetreten und durch ihre vollständige Ausführung der vorhergehende Anklang an den Römerbrief nicht weit zurückgeschoben, knüpft

---

*) Sie findet sich auch Apost. Gesch. 7, 53. Hebr. 2, 2. Ueber das Verhältniß dieser Stellen zur Parallele des Galaterbriefs wollen wir hier noch nicht entscheiden.

der Verfasser mit der Formel „also"*), als läge dieser Anklang Jedermann noch im Ohr, unmittelbar an denselben V. 21 wiederum an und fragt er: „ist also das Gesetz — (das Gesetz nämlich, das dazwischen getreten ist) — gegen die Verheißungen Gottes?" Indem er nämlich nun den Zweck des Gesetzes angeben muß, will er zu dem Satz des Römerbriefs, daß Gott Alle unter den Ungehorsam beschlossen hat, und versieht er es nur darin, daß er das Subject seines Originals in die Schrift verwandelt und das Verhältniß dieses Subjects zum Gesetz unbestimmt lassen muß, so daß es unklar ist, ob die Schrift selbst das Gesetz ist oder das Allgemeine, welches das Gesetz enthält**).

So abhängig ist er übrigens von seinem Original, daß er gleichfalls, nur nicht mit der gleichen Präcision wie der Römerbrief, die Erweisung der Gnade als den Zweck dieser Einschließung Aller unter die Sünde bezeichnet: — Gott, sagt der Römerbrief, hat Alle unter dem Ungehorsam beschlossen, „damit er sich Aller erbarme" — die Schrift hat dasselbe gethan, sagt unser Verfasser weitschweifiger und weniger concinn, „damit die Verheißung aus dem Glauben an J. Chr. den Glaubenden gegeben werde."

Ehe aber der Compilator die Frage nach dem Zweck des Gesetzes nach der Anleitung des Römerbriefs beantwortet, stellt er V. 21 zwischen Frage und Antwort einen Satz, der sich das Ansehn gibt, als wolle er selbst bereits die Angelegenheit lösen: „denn wenn das Gesetz, heißt dieser Satz, mit der Kraft, lebendig zu machen, gegeben wäre, so wäre die Gerechtigkeit in der

---

*) οὖν.

**) Röm. 11, 32. συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα ...

Gal. 3, 22. ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα εἰς ἁμαρτίαν, ἵνα.

That aus dem Gesetz." Der Compilator, der die Kategorieen nicht schafft, mit ihnen aber auch nicht richtig umgehen kann und sie wild durch einander wirft, hat sich mit dieser Ueberfüllung sehr versehen. Von einer Kraft des Gesetzes, lebendig zu machen, war nicht die Rede — zu diesem Einwurf: „denn wenn das Gesetz diese Kraft besäße", war schlechthin kein Anlaß vorhanden — davon allein war die Rede, daß das Gesetz dazwischen getreten ist, und das allein war die Frage, ob das Gesetz nun mit der Verheißung in Widerspruch stehe — Niemand hat im Zusammenhang der unmittelbar vorhergehenden Auseinandersetzung daran gedacht, Niemand daran denken können, daß das Gesetz die Kraft des Lebens besitze — nirgends also liegt ein Anlaß zur abwehrenden Beweisführung des Verfassers — aber wohl liegt ihm Eins seit langem im Sinne, Eins hat er bisher noch nicht geleistet, Eins trotz mehrfacher Ansätze und Versuche nicht leisten können — Eins hat er nicht deutlich machen können: daß nämlich das Gesetz in sich selbst und in dem Zwiespalt, den es voraussetzt und der seine Grundbedingung bildet, die Unmöglichkeit seiner Ausführung, also auch den Grund seiner Ohnmacht trage, und diesen Gedanken, der ihn immer noch beschäftigt und drückt, hat er in jener schiefen Weise zwischen sein Plagiat aus dem Römerbrief eingezwängt.

Nachdem er sodann V. 23—26 das Gesetz als den Zuchtmeister auf Christum bezeichnet und dem Leben unter dem Zuchtmeister die gegenwärtige Gotteskindschaft der Gläubigen gegenüber gestellt und diesen Gedanken im Grunde erschöpft hat, begründet er ihn V. 27 noch mit einer neuen Wendung, auf welche im Vorhergehenden Nichts führte, mit einem Bilde, welches aus dem vorhergehenden Gedankenkreise vollständig heraustritt. Die Wendung: „denn so viel euer auf Christum

getauft sind", ist dem Römerbrief, das Bild des Nachsatzes, „die haben Christum angezogen", einer andern Stelle desselben Briefes entlehnt, und ein Anklang, der ihn zum ersten Korintherbrief führt, bewegt ihn, hier, wo es sich gar nicht um diesen Gegensatz handelte, nach 1. Kor. 12, 13 den Gedanken von der Aufhebung aller bisherigen Gegensätze auszuführen: „da ist kein Jude, noch Grieche, da ist kein Knecht, noch Freier, da ist kein Mann, noch Weib."

Aber nur im Römerbrief ist wirklicher Zusammenhang und wird ein wirklicher und bedeutungsvoller Gedanke durchgeführt, wenn es C. 3, 6 heißt: „so viel unser aber auf Christum getauft sind, die sind auf seinen Tod getauft" — dieser Satz des Römerbriefs ist das unentbehrliche Glied einer wirklichen und großen Ausführung — der Compilator des Galaterbriefs dagegen hat den Satz, dessen Construction er beibehalten hat, haltlos gemacht, indem er für den Nachsatz eine andere Stelle des Römerbriefs, in welcher vom Anziehen Christi die Rede ist, benutzte *).

Wenn sodann der Verfasser des ersten Korintherbriefs im Zusammenhang jener Ausführung, in welcher er von der Einheit und innern Harmonie des kirchlichen Organismus handelt, die Taufe als das Bindemittel dieses Organismus bezeichnet, so daß Alle, Juden und Griechen, Knechte und Freie Einen Leib bilden, da sie Alle mit Einem Geist getränkt sind — so ist das wiederum ein in sich zusammenhängender Satz und ein geistvolles Mittelglied einer großen und in sich selbst wiederum zusammenhängenden Ausführung — der Compilator des Galater-

---

*) Röm. 6, 3. *ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χρ. Ἰ., εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν.*

Gal. 3, 27. *ὅσοι εἰς χρ. ἐβαπτίσθητε, χριστὸν ἐνεδύσασθε.*

Röm. 13, 14. *ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰ. Χρ.*

briefs hat dagegen seinem Plagiat keinen festen Boden, keinen Halt geben können und die Gegensätze, von deren Aufhebung der erste Korintherbrief spricht, um den Gegensatz des Männlichen und Weiblichen, für den hier keine Stelle war, vermehrt.

Eigentlich hätte die Ausführung, die der Compilator bis hieher gab, mit V. 28 abgeschlossen seyn müssen, da die Aufhebung aller Gegensätze nun vollendet ist — aber gab er denn wirklich eine lebendig gegliederte Ausführung? Gehörten ihm die Stichworte und Bruchstücke an, die er vielmehr fremden Arbeiten entlehnte? Hat er bisher wirklich entwickelt, Schlußfolgerungen gezogen, bewiesen? Nichts von alle dem — also war es ihm auch unmöglich, den Punkt zu berechnen, wo eine Ausführung ihren Schluß erhalten muß — also kostet es ihm auch weder Mühe noch Ueberwindung, an seine Compilation mit V. 29 ein fremdes, überflüssiges, nachschleppendes Glied anzufügen, welches er wiederum dem Römerbrief entlehnt und nachher C. 4, 7, wenn er die Ausführung gegeben, die er jetzt beabsichtigt, demselben wörtlich nachschreibt.

Er nimmt nämlich jetzt den Abschnitt des Römerbriefs auf, der C. 8, 14—17 von der Gotteskindschaft der Gläubigen handelt und mit der Schlußfolgerung V. 17: „wenn wir aber Kinder, nämlich Kinder Gottes, sind, so sind wir auch Erben", seinen Abschluß erhält. Darum sagt er C. 3, 29: „wenn ihr aber Christi seyd, seyd ihr also Abrahams Saamen und nach der Verheißung Erben" — dieser fragmentarisch hingeworfene Satz führt ihn zu jener Ausführung des Römerbriefs und zum Schluß schreibt er demselben wörtlicher nach: „wenn du aber Sohn bist, bist du auch Erbe Gottes" *).

*) Gal. 4, 7. εἰ δὲ υἱὸς καὶ κληρονόμος θεοῦ.
Röm. 8, 17. εἰ δὲ τέκνα καὶ κληρονόμοι, κληρονόμοι μὲν θεοῦ ...

Wir wollen ihm zunächst noch immerhin helfen, wenn er aus der Verwirrung der vorhergehenden Bilder und Gegensätze — (unter der Sünde beschlossen seyn und in den Besitz der Verheißung gelangen, unterm Zuchtmeister stehen und Kind Gottes werden) — zu dem neuen Bilde und Gegensatz des unmündigen und mündig gewordenen Erben C. 4, 1 übergeht. Er glaubt, sich im besten Zusammenhang zu befinden, macht sogar den Uebergang mit den Worten: „ich meine aber" *), steht somit im Wahn, als habe er so eben von dem unmündigen Erben, der unterm Vormund steht, so wie von seiner niedrigen rechtlichen Geltung gesprochen und als sey sein Ausspruch, daß ein solcher Erbe sich vom Knecht nicht unterscheide, vollkommen vorbereitet — er glaubt, seine Leser seyen in diese Deduction so weit hineingezogen, daß sie nur noch die letzte Zuspitzung derselben, die in der Vergleichung mit dem Knecht *liegt*, erwarten können — — und nichts von alle dem ist der Fall: der Zusammenhang fehlt, vom unmündigen Erben ist kein Wort vorgekommen, eine Deduction, die nur noch der letzten Zuspitzung bedarf, ist nicht vorangegangen.

Wie ist dem Compilator also zu helfen? Damit, daß wir ihm das Wunder erlauben, an den entfernten Anklang, der in dem frühern Gegensatz des Lebens unter dem Zuchtmeister und der Kindschaft (V. 24. 25) enthalten, aber durch neue Deductionen weit zurückgeschoben ist, so vertraut anzuknüpfen, als gehe er unmittelbar vorher und als seyen diejenigen, die unterm Zuchtmeister leben und den Kindern Gottes gegenüberstehen, wirklich als die Kinder und Erben bezeichnet, die während ihrer Unmündigkeit unterm Vormund stehen.

Wir wollen es ihm somit auch erlassen und mit ihm ver-

---

*) λέγω δὲ.

gessen, daß die Kindschaft bisher als ein Gewinn der untergeordneten Standschaft, die dem Glauben vorherging, entgegengesetzt war — d. h. wir wollen es ihm erlauben, so zu thun und zu meinen, als sey auch bisher der Gegensatz nur der der verschiedenen Geltung der Kinder gewesen.

Wir wollen es ihm auch nachsehen, daß das Bild vom Erben, der während seiner Unmündigkeit unterm Vormund steht, bedeutend hinkt, da Gott der Vater ist und leben bleibt.

Endlich aber wird die Verwirrung so groß und verräth sich der Compilator in dem Grade, daß ihm nicht mehr zu helfen ist und sein Werk zusammenbricht.

Während nämlich im Eingange dieser neuen Deduction die Erben, auch während ihrer Unmündigkeit, als Kinder vorausgesetzt werden, werden sie zum Schluß (V. 5–7) erst Kinder und erhalten sie durch Christus erst die Kindschaft.

Und wenn sie zum Schluß dieser Deduction Kinder werden, die Kindschaft erhalten, wird des Gegensatzes der Mündigkeit und Unmündigkeit nicht mehr gedacht, — ja, wird ihre Erhebung zu Erben V. 7 erst als eine Folge von dieser Erhebung zu dem neuen Stand der Kinder bezeichnet.

Kurz, der Schluß der Deduction verläugnet den Eingang, weiß von ihm Nichts und das Ganze ist längst zerfallen, während der Compilator sich immer noch im besten Zusammenhang zu befinden meint. Die Verwirrung steigt sogar bis zu dem Grade, daß der Verfasser in demselben Augenblicke, wo er (V. 5) die Kindschaft als ein Geschenk bezeichnet hat, dieß Geschenk (V. 6), welches er außerdem noch in wechselnden, unklaren Formen beschreibt, als die nothwendige Folge davon, daß die Beschenkten von vornherein Kinder sind, bezeichnet*).

*) V. 6. ὅτι δέ ἐστε υἱοί.

So unglücklich mußte diese Ausführung enden, nachdem der Compilator in die klare Arbeit des Römerbriefs (C. 8, 14—17), in welcher der Stand der Knechtschaft und der Kindschaft einander gegenüber stehen, sein Bild vom mündigen und vom unmündigen Erben, der sich vom Knecht nicht unterscheidet, eingezwängt hatte, — so schreiend mußte die Dissonanz seyn, mit der er schloß, nachdem er sich zuletzt nur damit helfen konnte, daß er die Arbeit des Römerbriefs fast wörtlich abschrieb — da mußte er allerdings die Erhebung der Gläubigen zu Erben als eine Folge der empfangenen Kindschaft bezeichnen und es vergessen, daß sie nach seiner Voraussetzung von vornherein Kinder und Erben, wenn auch unmündige, seyen.

Je wörtlicher er übrigens zuletzt abschrieb, um so mehr verrieth er auch sein Ungeschick. Wenn der Verfasser des Römerbriefs sagt (V. 15): „ihr habt einen Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater!" so ist das klar und erschöpfend. Unser Compilator aber, der mit seinen aufgerafften dogmatischen Formeln reich thun wollte, hat in diese Ausführung vom Stand der Kinder und Erben eine ganze Darstellung des Erlösungswerkes eingezwängt, bringt demnach das Stichwort der Kindschaft in dem Satze an (V. 5), daß der Sohn Gottes die unter dem Gesetze stehenden erkaufte, „damit wir die Kindschaft empfingen", muß demnach, wenn er auf den Geist zu sprechen kommt, der im Herzen der Gläubigen von ihrer Kindschaft zeugt, eine neue Formel bilden und bildet nun jenen maaßlos überfüllten Satz (V. 6): „weil ihr aber Kinder seyd, sandte Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der da ruft: Abba, Vater!"

Der reiche Mann, der den Lesern dieser Ausführung über den Stand der Söhne und Erben eine ganze Darstellung vom Erlösungswerk als Zugabe noch obendrein mitgab und die Er-

lösung als einen Loskauf der unter dem Gesetz Stehenden bezeichnet, V. 5, hatte bei dem engen Raum, in den er diese Darstellung einzwängen mußte, allerdings keinen Platz zu einer Andeutung darüber, wie der Rückkauf geschah und worin er bestand — oder soll das vorhergehende Participium (V. 4), wonach Christus unter das Gesetz kam*), das Mittel dieses Rückkaufs gewesen seyn, so hatte er weder Raum noch Zeit dazu, anzugeben, warum dieses Mittel kräftig und zweckdienlich, warum es nothwendig war.

Nach der langen dogmatischen Auseinandersetzung, die den Verfasser bis hieher beschäftigt hat, kommt er endlich einmal wieder zu einer persönlichen Anrede an die Galater und wundert er sich von neuem über ihren Rückfall zum Gesetz (V. 8. 9)**), während er aber so eben noch von der Voraussetzung ausging, er spreche zu solchen, die bisher „unter dem Gesetz gelebt haben" (C. 4, 5), also zu Juden, ja, während er in dem jetzigen Augenblick den Abfall zum Gesetz als einen Rückfall bezeichnet, redet er seine Leser als Heiden an, die vor ihrer Bekehrung „Gott nicht kannten und Göttern dienten, die es nicht wirklich waren" — d. h. er verwirrt zwei Voraussetzungen, was einem Manne, der wirklich an seine früheren Zöglinge schrieb, nicht möglich gewesen wäre.

Seit wie langer Zeit mußte endlich das Judenthum gefallen seyn, wenn sein Wesen zu den Elementargründen der

---

*) γενόμενον ὑπὸ νόμον.

**) πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν.

Welt *), d. h. wegen seiner Abhängigkeit von Naturbestimmtheiten mit dem Heidenthum in Eine Linie gestellt werden konnte!

Der Verfasser läßt sich weiter in die persönliche Verhandlung mit den Galatern ein: — „er fürchtet um ihretwillen (V. 11), daß er nicht vielleicht umsonst an ihnen gearbeitet habe", wie der Verfasser des zweiten Korintherbriefs fürchtet, daß seine Leser ihren Sinn von der Einfältigkeit in Christo haben verrücken lassen **).

Er bittet sodann V. 12 seine Leser: „werdet wie ich, weil auch ich wie ihr, Brüder, ich bitte euch"; aber sagt es nicht, worin er wie sie geworden ist. Etwa von den Satzungen frei? Gott allein hingegeben? Unmöglich! Er ist herabgestiegen zu ihnen — so sollen sie zu ihm heraufsteigen. Sollen sie also wie er werden, gleich wie er mit Ablegung des jüdischen Wesens ihnen, den Heiden, sich gleichgestellt habe? Wiederum unmöglich! Der Zusammenhang führt auf keinen wirklichen Vergleichungspunkt — keiner ist auch nur angedeutet und der letzte, der den Apostel in einer augenblicklichen Erniedrigung als Muster hinstellen würde, kann schon deshalb sich nicht behaupten, weil der Apostel vielmehr als wirkliches, bleibendes Ideal dastehen soll. Der Verfasser wollte ihn als Ideal hinstellen, aber verstand es nicht, seine Absicht auszuarbeiten, und wagte es nicht, sein Original — (1. Kor. 11, 1): „ahmet mir nach, wie auch ich Christo") — geradezu abzuschreiben ***). Der

*) V. 3. στοιχεῖα τοῦ κόσμου. V. 9. στοιχεῖα.

**) 2. Kor. 11, 3. φοβοῦμαι δὲ μήπως.
Gal. 4, 11. φοβοῦμαι ὑμᾶς, μήπως.

***) 1. Kor. 11, 1. μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς κἀγὼ χριστοῦ.
Gal. 4, 12. γίνεσθε ὡς ἐγὼ, ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς, ἀδελφοί, δέομαι ὑμῶν.
1. Kor. 4, 16. παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε.

Schluß dieser Bitte: „Brüder, ich bitte euch, ihr habt mir kein Leid gethan", ist ein zusammenhangsloses Stammeln, zu dessen Erklärung der Verfasser nicht Einen Wink gibt und welches ihn zur Beschreibung der außerordentlichen Freude, mit der die Galater V. 13—15 den Apostel bei seiner ersten Anwesenheit aufnahmen, führen soll.

Als er das erstemal bei ihnen war? Also war er mehreremale bei ihnen — wenigstens zweimal? Der Verfasser weiß aber Nichts von einer zweiten Anwesenheit zu sagen, erwähnt kein zweitesmal, welches dem erstenmal entspräche*), hat sein erstesmal in die Luft gestellt und verräth durch die deutlichsten Anzeichen seine Grundvoraussetzung, wonach er, d. h. der Apostel, als er diesen Brief schrieb, nur erst Einmal bei den Galatern gewesen sey. Sogleich nach der Beschreibung seines vermeintlich ersten Aufenthalts (C. 4, 14. 15) sagt er V. 16: „bin ich, weil ich euch die Wahrheit gelehrt habe, euer Feind geworden?" — d. h. wie ist es möglich gewesen, daß zwischen jetzt und jener meiner Anwesenheit, die somit die einzige bleibt und von einer folgenden Nichts wissen will, diese Aenderung in eurer Gesinnung gegen mich eintreten konnte? Auch das „Nun" C. 3, 3: „ihr, die ihr im Geist angefangen, habt nun im Fleisch geendigt?" hat nur die erste, d. h. die einzige Anwesenheit Pauli unter den Galatern zur Voraussetzung und läßt die Umwandlung derselben in der Zwischenzeit zwischen den christlichen Anfängen und der Abfassung des Briefs geschehen. Und zwar ist diese Umwandlung nach der ausdrücklichen Angabe des Verfassers C. 1, 6 auffallend schnell nach ihrer Bekehrung eingetreten, so schnell, daß der Apostel sich selbst darüber verwundern muß und daß zwischen der Bekehrung, dem

*) Kein τὸ δεύτερον, welches dem τὸ πρῶτον entspräche.

Abfall der Galater und der Abfassung des Briefs eine zweite Anwesenheit des Apostels unter ihnen rein unmöglich ist.

Wie kommt der Verfasser also zu einer Bezeichnung seiner einzigen Anwesenheit unter den Galatern, die dieselbe als die erste, der eine zweite folgte, erscheinen läßt? Oder fühlte er, daß er sich vergriffen? Hoffte er sein Versehen wieder gut zu machen, wenn er bald darauf V. 20 sagt: „ich wollte in diesem Augenblick bei euch seyn", d. h. wenn er seinen Wunsch zugleich als bestimmte Absicht bezeichnet?*). Hoffte er, daß sein Wunsch als That gelten, daß sein Wunsch mitzählen und seine einzige Anwesenheit unter den Galatern zur ersten machen würde?

Alles war ihm möglich — gewiß aber ist es, daß diese Formel: „ich wollte in diesem Augenblick bei euch seyn", die Nachbildung der Formel des zweiten Korintherbriefs ist: „ich bin bereit, zum drittenmal zu euch zu kommen"**), und daß nur die Abhängigkeit des Verfassers von diesem Briefe, der von einer wiederholten Anwesenheit des Apostels unter den Korinthern spricht, ihn dazu gebracht hat, eine Formel anzubringen — „das erstemal" — die auf eine zweite Anwesenheit desselben auch unter den Galatern hinweist.

Wenn er ferner (C. 4, 13) jene erste Anwesenheit unter den Galatern als eine solche charakterisirt, in der er „in Schwäche des Fleisches" gepredigt habe, so würde es ihm unmöglich seyn, auch nur Ein klares Wort darüber zu sagen, worin diese Schwäche des Fleisches bestand und sich äußerte, ob sie mit der „Versuchung

---

*) Er sagt nämlich nicht: ich möchte wohl, nicht: ἤθελον ἄν, sondern ich wollte, ἤθελον.

**) 2. Kor. 12, 14. τρίτον ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς. Gal. 4, 20. ἤθελον δὲ παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς ἄρτι.

im Fleische", von der er unmittelbar darauf (V. 14) spricht, Eins und dasselbe war und was unter dieser Versuchung zu denken sey. Er weiß es nicht, brauch es nicht zu sagen und überläßt die nähere Bestimmung dem Apostel der Korintherbriefe, der (2. Kor. 11, 30) sich seiner Schwachheit rühmte, dessen Fleisch (2. Kor. 7, 5) in seinen Bedrängnissen keine Ruhe hatte und der auch „in Schwäche, viel Furcht und Zittern*)" unter den Korinthern auftrat.

Muß es der Verfasser unbestimmt lassen, worin die Fleischesschwäche bestand, in der der Apostel den Galatern predigte, so ist die Bestimmtheit, die er (V. 14. 15) der Hingebung leiht, mit der die Letzteren den Apostel aufnahmen, dagegen so übertrieben, daß sie durch ihre Grellheit und Gesuchtheit sich als künstliches Fabricat verräth. „Ihr nahmt mich wie einen Engel Gottes auf — wie Christum Jesum" — welche frostige Uebertreibung! „eure Augen hättet ihr euch ausgerissen und mir gegeben, wenn es möglich" — wenn es nöthig gewesen wäre, hätte vielmehr ein Mann geschrieben, der zu den Galatern wirklich ein persönliches Verhältniß gehabt hätte — in seiner frostigen Uebertreibung verwechselt der Verfasser die einfachsten Begriffe und sieht er nicht, daß die Möglichkeit, wenn die Bereitwilligkeit nicht sinnlos und ein unnützer Prunk sein sollte, feststehen mußte.

Auf einmal schildert der Verfasser die Verführer, ehe er sie genannt und eingeführt und nachdem er nur im Vorbeigehen, im allerersten Anfange des Briefs „der Verwirrer" gedacht hat, — „sie eifern nicht schön um euch, sagt er V. 17

*) 1. Kor. 2, 3. *ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ.* Gal. 4, 13. 14. *δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς .... πειρασμόν μου τὸν ἐν τῇ σαρκί μου.*

ohne Angabe des Subjects, sondern sie wollen euch ausschließen, damit ihr um sie eifert" — wie kommt er aber auf dieses „eifern" — wo liegt die Vorbereitung? Nirgends! wo liegt der schlechthin nothwendige Gegensatz zu dem „Eifern", welches „nicht fein" ist? Nirgends, wenn nicht im zweiten Korintherbriefe, wo der Verfasser „mit Gotteseifer" um die Korinther „eifert"*), aber auch diesen Eifer wirklich darstellt, während der Compilator des Galaterbriefs es sogar unbestimmt läßt, wovon die falschen Eiferer die Galater „ausschließen" wollen.

In der Unsicherheit seines Bewußtseyns kann der Compilator nur unbestimmt schreiben, muß er die Sache in der Schwebe halten. „Schön ist's, fährt er V. 18 fort, umeifert zu werden im Schönen jederzeit und nicht nur, wenn ich bei euch anwesend bin" — aber was ist „im Schönen?" Es ist nicht gesagt. Wer soll fein umeifert werden? Die Galater? Ja, sie müßten es seyn, da der Verfasser sich unmittelbar vorher darüber beklagt hatte, daß sie sich in falscher Weise umeifern lassen. Was soll aber die folgende Einschränkung: „nicht nur wenn ich anwesend bin?" Offenbar soll sie Paulum zum Subject machen! Er soll richtig, auch in seiner Abwesenheit umeifert werden! — wie haltlos! Wie geziert!

Wie schleppend ist unmittelbar an diesen Wunsch der Ausruf geknüpft: „meine Kinder, die ich von neuem mit Schmerzen gebäre" — wie geziert ist diese Nachbildung des Satzes im ersten Corintherbrief (C. 4, 15): „in Christo Jesu habe ich euch gezeugt!"

Wenn der Verfasser unmittelbar nach diesem frostigen Ausruf V. 20 zu jener Eröffnung kommt, daß er in diesem Augen-

*) 2. Kor. 11, 2. ζηλῶ ὑμᾶς θεοῦ ζήλῳ.
Gal. 4, 17. ζηλοῦσιν ὑμὰς οὐ καλῶς.

blick bei ihnen seyn wollte „und seine Sprache ändern", so läßt er es wiederum wohlweislich unbestimmt, ob diese Aenderung zum Guten oder zum Bösen geschehen solle — gibt er auch nicht den leisesten Wink darüber, ob sie zu dem früheren herzlichen Verkehr mit den Galatern oder zur Sprache des ganzen Briefs oder zur Haltung der jetzigen Stelle im Gegensatz stehen solle. Er hütet sich mit Fleiß vor jeder Bestimmtheit — kann nicht gestalten.

Nach diesen letzten Unbestimmtheiten und Haltlosigkeiten kommt er V. 21, also ohne allen Uebergang, ohne alle Vorbereitung, zur Allegorie von Ismael und Isaak (V. 21 — 31), die den Schluß seiner dogmatischen Auseinandersetzung bildet und am Schicksal des Sohns der Magd und des Sohns der Freien das Wesen beider Testamente nachweist. Schon der Verfasser des Römerbriefs hatte (C. 9, 7 — 9) Isaak als den Sohn der Verheißung und als den Typus der wahren Kinder Abrahams zu andern Kindern des Erzvaters in Gegensatz gestellt — unser Compilator hat diesen Gedanken fortgebildet und zwar dießmal allerdings in einer sinnigen Weise.

Doch vollkommen rein hat er seine Fortbildung nicht zu Ende führen können. Gerade im Mittelpunkt seiner Beweisführung (V. 25), wo er sagen will, Hagar, die Magd und Mutter der Knechte, entspricht dem jetzigen (untern) Jerusalem, hat er das Subject unter die Bank fallen lassen, weil er durch die entfernte Aehnlichkeit, die er zwischen Hagar und einem arabischen Wort, welches Berg bedeutet, entdeckt hatte, sich verleiten ließ, das Subject Hagar bereits zu dem Satz zu benutzen, daß es der Berg Sinai in Arabien sey*). Wenn er aber endlich zur

*) τὸ γὰρ ἄγαρ σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν ἀραβίᾳ, συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἰερουσαλήμ, δουλεύει δὲ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς.

Schlußfolgerung kommt: „also, Brüder, (V. 31) sind wir nicht der Magd Kinder, sondern der Freien" — so ist ihm das Unglück widerfahren, daß er Nichts vorangeschickt, Nichts wenigstens in der Allegorie, woraus diese Folgerung hervorgehen könnte.

Doch! Doch! Vielleicht kann er an V. 29 anknüpfen, wonach jetzt auch noch, wie es damals zu Ismaels Zeit geschah, der Sproß des Fleisches den Sproß des Geistes verfolgt. Nein! es bleibt unmöglich, denn wenn demnach die Voraussetzung schon feststand, daß sie die Gläubigen als die Verfolgten und Leidenden der Sproß des Geistes, die Kinder der Verheißung, die Kinder der Freien seyen, so brauchte es nicht erst gefolgert werden, konnte es und durfte es nicht den Gegenstand einer Schlußfolgerung bilden.

Ermahnungen und Schluß.

(C. 5 und 6.)

Auch jetzt, wenn er aus seiner dogmatischen Auseinandersetzung die praktischen Nutzanwendungen zieht und sich zum Schluß auf das rein persönliche Verhältniß zu den Galatern zurückwendet, wird der Compilator kein Mann, der lebendig aus einem lebensvollen Verhältniß heraus spricht, sondern bleibt er, was er bisher war — der Compilator, der nicht einmal mit den mühsam aufgelesenen Stichworten frei und gewandt zu schalten weiß.

Sogleich der Eingang zu dem Abschnitt, der den Ermahnungen und der praktischen Nutzanwendung gewidmet ist (C. 5, 1):

„stehet in der Freiheit!" ist nach der Ermahnung des ersten Korintherbriefs: „stehet im Glauben" gebildet*).

Die Art und Weise, wie der Compilator den Satz (V. 2): „wenn ihr euch beschneiden laßt, wird euch Christus Nichts nutzen", mit der ausdrücklichen Bemerkung einleitet: „Siehe, ich Paulus, sage euch", ist viel zu aufdringlich — diese Hinweisung auf die Autorität des Apostels viel zu ängstlich und die Formel „Siehe!" hat ihr gefährliches Seitenstück an dem unglücklichen „Sehet!", welches später, C. 6, 11, folgt**).

Das „wiederum bezeuge ich Jedem, der sich beschneiden läßt", vor dem folgenden Satz V. 3, „daß derselbe schuldig ist, das ganze Gesetz zu halten", ist so unklar gehalten, daß der Verfasser es zweifelhaft läßt: will er bloß den vorhergehenden Satz wiederholen und nur in einer andern Form einschärfen, oder will er wiederholen, was er bei seiner Anwesenheit in Galatien gesagt hat. Jenes wäre ein Versehen, da V. 3 nicht nur eine Wiederholung des Gedankens von V. 2, sondern eine Erweiterung desselben und Fortführung zu einer neuen Wendung ist — dieses wäre nur möglich gewesen, wenn er dem Gedächtniß der Galater eine wunderbare Kraft zutraute.

Der folgende Satz: abgelöst: „emancipirt von Christus seyd ihr, die ihr im Gesetz gerecht werdet" (V. 4), ist ohne alle Verbindung an V. 3 angefügt. Eine Verbindung kann zwar gedacht werden, aber der Verfasser hat nichts davon gesagt, wie er sie sich combinirte — er getraute sich's nicht, die Brücke zu schlagen, da er sich doch nicht recht sicher fühlte, als er den Ausdruck der Ablösung und Befreiung, der im Römerbrief in

*) Gal. 5, 1. τῇ ἐλευθερίᾳ .... στήκετε.
1. Kor. 16, 13. στήκετε ἐν τῇ πίστει.

**) C. 5, 2. ἴδε. C. 6, 11. ἴδετε.

dem Bilde für die Befreiung vom Gesetz gebraucht wird, in dieser unpassenden Weise für die Trennung von Christus gebrauchte*).

Das „denn" des folgenden Satzes V. 5: „denn im Geist, aus dem Glauben erwarten wir die Hoffnung der Gerechtigkeit", ist eine etwas kühne Zumuthung an den Leser, zu V. 4 sich den Uebergangspunkt zu bilden: „wir denken anders, die Sache ist anders, es muß anders angefangen werden; denn".... Der Pleonasmus der Bestimmung ferner: „wir erwarten die Hoffnung", sodann die Anhäufung der beiden Bestimmungen: „im Geist, aus dem Glauben", die isolirte Stellung der Bestimmung: „im Geiste", deren Gegensatz nicht ausgeführt ist, alles das beweist wiederum, daß der Verfasser nur die Stichworte einer vorgefundenen dogmatischen Anschauung aufgreift und sich vergeblich bemüht, sie mit dem Schein der Eigenthümlichkeit und Leichtigkeit zu handhaben.

In dem Satz V. 6: „denn in Christo Jesu gilt weder die Beschneidung Etwas noch die Vorhaut, sondern der durch die Liebe gewirkte Glaube", ist der erste Theil der Ausführung des Römerbriefs entnommen, die verwirrte Combination der Liebe und des Glaubens eine fehlerhafte Vermischung der Stichworte des ersten Korintherbriefs.

Die Rüge V. 7: „ihr liefet fein! Wer hat euch aufgehalten, der Wahrheit nicht zu folgen", ist ohne alle Verbindung mit dem Vorigen hingestellt; es war nicht genug, daß sich der Zusammenhang „im Gemüth des Apostels" befand: — er

---

*) Röm. 7, 2. Nach dem Tode des Mannes „ist die Frau vom Gesetz des Mannes losgesprochen", emancipirt — κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρὸς.

Gal. 5, 4. κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ χριστοῦ.

hätte aus der Tiefe dieses Gemüths herausgeholt werden müssen.

Die Unfolgsamkeit gegen die Wahrheit wird V. 8 auf einmal zu einer „Folgsamkeit" — es soll die Folgsamkeit gegen die Verführer seyn — eine harte Wendung! und die Bemerkung, daß diese Folgsamkeit „nicht von dem sie Rufenden sey", eine weichliche, prätentiöse und doch eben nicht viel sagende Bemerkung!

Endlich aber steht der Compilator wieder in seiner ganzen Blöße da. „Ein wenig Sauerteig, fährt er V. 9 fort, säuert den ganzen Teig" — wörtlich dem ersten Korintherbrief (C. 5, 6) entlehnt, aber in einen falschen Zusammenhang übertragen. Dort, wo die Korinther wegen der Schonung, die sie einem Verbrecher erwiesen hatten, gestraft werden, war das Bild passend, um sie auf die Gefahr aufmerksam zu machen, die das Zusammenseyn mit demselben in sich barg — hier aber, im Galaterbrief, wo es sich um Verführer und Irrlehrer handelt, die mit offner Absichtlichkeit wirken und von vorn herein und ohne es zu verbergen, das Ganze und Allgemeine, das ganze Leben, Seyn und Denken im Auge haben, hier also, wo es sich nicht um die verborgene Gefahr handelt, die ein kleiner, unscheinbarer Stoff bergen kann — hier war die Warnung so unpassend wie möglich angebracht — um so unpassender, da nach der bisherigen Voraussetzung des Verfassers die Galater bereits verführt, verzaubert, der Wahrheit ungehorsam geworden sind.

Und woher kommt derselbe V. 10 auf einmal zu der Versicherung des Vertrauens: „ich vertraue zu euch im Herrn, daß ihr nicht anders gesinnt seyd?" Er vertraut und hat es offen ausgesprochen, daß sie abgefallen seyen? — vertraut und hat es nicht lange vorher gestanden (C. 4, 20), daß er an

ihnen irre geworden ist? Woher also dieß Vertrauen? Aus dem zweiten Korintherbrief (C. 2, 3), wo der Verfasser das Vertrauen zu seinen Lesern ausspricht, daß seine Freude ihrer Aller ist*), also auch eine Uebereinstimmung voraussetzt, aber diese Voraussetzung sich nicht selbst unmöglich gemacht hat, während unser Compilator nicht einmal sagen kann, ob jene Uebereinstimmung der Galater sich auf die unmittelbar vorhergehenden kurzen und abrupten Sätze oder auf den Gesammtinhalt seines Briefs sich bezieht.

Mit der Haltlosigkeit dieser Vertrauensversicherung wetteifert die innere Unmöglichkeit, die den Satz V. 11, „wenn ich die Beschneidung noch verkündige, was werde ich noch verfolgt?" zu Boden fallen läßt. Noch predige? Also im Interesse des Herrn und der Gemeinde, — am Ende als Lehrer der Heiden predige? Hat Paulus in diesem Sinne die Beschneidung jemals gepredigt? Eigentlich heißt sogar der Satz: „wenn es wirklich wahr ist', was man mir Schuld gibt, daß ich noch die Beschneidung fordere" — wo aber ist eine Spur von diesem Vorwurf zu finden? Der Verfasser hat es nicht einmal gewagt, in seinem Brief diesen Vorwurf möglich zu machen und Andere aussprechen zu lassen — kurz, er hat ein Unding gebildet und ist wahrscheinlich dadurch zu seinem Versehen gekommen, daß er die Person seines Paulus mit dem Subject der Heilsboten überhaupt, Pauli Geschichte mit der der Gemeinde verwirrte, die allerdings eine Zeit hatte, wo die Beschneidung noch verkündigt wurde.

In dieses Unding von Wendung klingt zum Theil wohl auch der Sinn hinein: „wenn ich jetzt, da ich Christum pre-

---

*) 2. Kor. 2, 3. πεποιθὼς ἐπὶ πάντας ὑμᾶς.
Gal. 5, 10. ἐγὼ πέποιθα εἰς ὑμᾶς.

dige, doch noch die Beschneidung predige" — allein auch dieser, ohnehin immer nur leise Anklang ist haltlos, da Paulus als Jude die Beschneidung nicht „gepredigt" hat und zur Voraussetzung, daß er jetzt noch dieselbe predige, aller Anlaß fehlte.

Die Folgerung V. 11: „also hätte das Aergerniß des Kreuzes aufgehört", könnte zwar mit dem Vorhergehenden verbunden werden, wenn aus demselben die Möglichkeit herausgenommen würde, daß der Apostel die Beschneidung predigte und keine Verfolgung litte — aber diese Möglichkeit hat der Verfasser nicht gesetzt, diese Verbindung hat er nicht ausgearbeitet — er hat die Folgerung aus der Luft gezogen und aus den Stichworten des ersten Korintherbriefs von dem Aergerniß des gekreuzigten Christus (C. 1, 23) und von der Zunichtemachung des Kreuzes Christi (C. 1, 17) gebildet.

Der folgende abrupt hingestellte Wunsch (V. 12): „ich wollte, sie, die euch verstören, möchten abgeschnitten werden", ist eine geschmacklose und gezierte Antithese zu der Vernichtung, die sie nach der Voraussetzung des Verfassers dem Aergerniß des Kreuzes wünschen.

Indem wir dem Verfasser die Freude an dem „denn", mit dem er V. 13 fortfährt: „denn ihr seyd zur Freiheit berufen" d. h. seine Freude darüber, daß seine Galater ganz andere Leute sind als jene Schändlichen, die abgehauen werden müssen, bereitwillig gönnen, bemerken wir nur, daß die darauf folgende Beschränkung, „nur daß ihr nicht*) die Freiheit zum Anlaß für das Fleisch", sehr plötzlich, sehr unvorbereitet eintritt und für die Galater um so unnöthiger erscheint, da sie so wenig von

*) μόνον μή.

der christlichen Freiheit etwas wissen wollten, daß sie lieber die **Knechte des Gesetzes** seyn wollten.

Wie kommt also der Verfasser dazu, einen **Mißbrauch der Freiheit** zu befürchten? Seine etwaige „Kenntniß des Menschenherzens oder der Geschichte" kann nicht als sein Führer vorausgesetzt werden, da es sich hier um **diese bestimmten** Personen, die Galater, um Zusammenhang, um Entwicklung, um Motivirung, um Bekämpfung einer bestimmten Möglichkeit, um die Warnung vor einer ernstlichen, nahe liegenden Gefahr handelte.

Er fühlte sich aber in der Situation, die er voraussetzen möchte, so wenig heimisch, daß er für seine Warnung nicht einmal das Zeitwort zu finden wußte und die Stichworte des Römerbriefs — (denn nur aus diesen hat er seine Warnung zusammengesetzt) — „nur daß nicht die Freiheit zum Anlaß für das Fleisch" in die Luft stellte.

Es war ihm auch unmöglich, den Ansatz, den die Freiheit zu ihrer falschen Anwendung macht, den Anlaß, den sie dem Fleisch gibt, zu schildern — es gehen ihm zu viel Stichworte des Römerbriefs durch den Kopf und er vermag es nicht, sie alle, die er sämmtlich in Einen Satz zusammendrängt, zu motiviren und mit ihren natürlichen Antithesen zusammenzubringen.

Ja, der Verfasser des Römerbriefs weiß einen Anlaß, zu dem das an sich Gute und Heilige dienen muß, den Anlaß*), den die Sünde am Gesetz nimmt, richtig zu schildern — aber er ist auch ein ursprünglicher Schöpfer.

Derjenige, der die Warnung vor dem Mißbrauch der Freiheit im Römerbrief C. 14, 1 — 15 ausgearbeitet hat und **durch die Liebe die Freiheit** beschränkt, wußte, was er

---

*) ἀφορμή, Röm. 7, 8—12.

wollte, und hat daher planmäßig geschrieben; der Compilator des Galaterbriefs dagegen, der nach jener abrupten und unklar bleibenden Warnung vor dem Mißbrauch der Freiheit zur Mahnung übergeht: „sondern in Liebe dienet einander", springt von einem Stichwort zum andern über und kann keinem zu seinem Recht verhelfen.

An das verlorene Stichwort Liebe in V. 13 knüpft er V. 14 den Satz an: „denn das ganze Gesetz wird in Einem Wort erfüllt, in dem: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" — nur im Römerbrief aber, der ihm vor Augen liegt, ist C. 13, 8 — 10 diese Erfüllung des Gesetzes wirklich detaillirt und ist der Ausdruck: „das ganze Gesetz" nach der Aufzählung der einzelnen Gebote gerechtfertigt. Der Verfasser dieses Briefes wußte, was er wollte, und verstand es, die Kategorien zu unterscheiden: — er nennt die Liebe des Gesetzes Erfüllung und sagt: im Gebot der Liebe wird das Gesetz mit seinen Geboten in Ein Wort zusammengefaßt*)

Den folgenden Gegensatz, den der Compilator V. 15 zur „Liebe" des vorhergehenden Verses gebildet hat: „wenn ihr aber einander beißt und fresset, so sehet zu, daß ihr nicht von einander aufgezehrt werdet", können wir immerhin seiner Plattheit überlassen und sogleich darauf hinweisen, wie er V. 16 mit einem: „ich meine aber" die vorhergehende Ausführung und Verherrlichung der Liebe überspringt und mit den Worten: „wandelt im Geiste und vollbringet nicht die Lust des Fleisches", zu dem verlorenen Stichwort „des Fleisches" in V. 13 zurückkehrt.

Deshalb ist V. 14. 15 nicht eine bloß gelegentliche Abschweifung — (die Erfüllung des Gesetzes in der Liebe und

*) Röm. 13, 9. ἀνακεφαλαιοῦται.

die Zusammenfassung des Gesetzes mit allen seinen Geboten zu dem Einen Gebot der Nächstenliebe eine gelegentliche Abschweifung!) — das wird sie erst durch die ungeschickte Abbiegung und Rückkehr zu einem längst vergessenen Stichwort.

Der Verfasser will nämlich zum Gegensatz gelangen, der im Römerbrief C. 7, 14 — 23 ausgeführt ist, aber er weiß ihn nicht zu behandeln und gibt ihn falsch wieder. „Denn das Fleisch, sagt er V. 17, gelüstet wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch. Dieselben widerstreiten einander, daß ihr nicht thut, was ihr wollt."

Also dem Geist gelüstet es nur wider das Fleisch? Er widerstreitet dem Fleisch nur in derselben also in derselben ohnmächtigen Weise wie das Fleisch ihm? Weiter als bis zum Widerstreit und Gelüsten bringt es der Geist, das Pneuma nicht?

Welches Versehen! Der Geist, das Pneuma, die göttliche Lebensmacht ist vielmehr immer das Siegende, über seinen Gegensatz Uebergreifende!

Der Abschreiber hat sich unendlich versehen und den Gegensatz, den der Verfasser des Römerbriefs aus dem inwendigen Menschen und den Gliedern, aus dem Ich, dessen Willen die inwohnende Sünde widerstreitet, aus dem sich selbstüberlassenen menschlichen Geist (dem Nous) und den Gliedern bildet und dessen Auflösung er vielmehr im neuen, lebendigmachenden, im überwindenden Geist, im Pneuma (C. 8, 1. 2) nachweist, vollkommen sinnlos gemacht, indem er den Geist, das unendlich siegreiche Pneuma zur Einen Seite dieses Gegensatzes gemacht hat*).

---

*) Gal 5, 17. ταῦτα (d. h. πνεῦμα und σὰρξ) ἀντικεῖται ἀλλήλοις. Röm. 7, 23. βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου.

Er möchte recht vertraut thun mit den Gedanken, die er aufstellt, er thut, als ob er die Gedanken und ihr gegenseitiges Verhältniß durch und durch kenne, und nachdem er den Gegensatz zwischen Geist und Fleisch so eben als ein gegenseitiges Widereinandergelüsten bezeichnet hat, fährt er fort, als wolle er entwickeln, etwas Neues sagen, das Verhältniß in einer neuen Form darstellen: „diese widerstreiten aber**) einander" — aber! als ob dasselbe nicht den Augenblick vorher gesagt wäre!

Diesen Widerstreit erklärt er näher dahin, daß die Galater „nicht thun, was sie wollen" — wie klar ist dagegen der Widerstreit im Römerbrief darin nachgewiesen, daß der wollende und thuende Mensch auseinandertreten, was jener will, dieser nicht thut, daß dieser thut, was jener nicht will! Wie verworren und unklar dagegen ist es, wenn der Compilator die Wollenden und Nichtthuenden unmittelbar in Eins zusammenfallen läßt!

Fährt er V. 18 fort, „wenn ihr vom Geist getrieben werdet, dann seyd ihr nicht unter dem Gesetz", so muß er es selbst verrathen, daß der Geist das göttliche Lebensprincip ist, muß er es also auch zugestehen, daß er ihm im vorhergehenden Gegensatz eine falsche Stellung gegeben. Wie kommt er aber zur Wendung: „so seyd ihr nicht unter dem Gesetz?" War denn vorher auch nur bemerkt, daß das Gesetz herrscht, so lange der Widerstreit herrscht? Ja, im Römerbrief ist es nicht nur bemerkt, sondern C. 7 ausführlich auseinandergesetzt, daß das Gesetz die Macht des Widerstreits ist, da ist der Geist die Macht, die den Widerstreit löst und somit auch vom Gesetz be-

---

*) V. 17: δὲ.

freit — von dieser Ausführung hat aber der Compilator nur ein Stichwort aufgerafft*).

Während der Römerbrief mit seinen Handlungen des Fleisches ihn auf die Werke des Fleisches**) bringt, benutzt der Compilator V. 19 — 21 die Aufzählung, die der erste Korintherbrief von den verschiedenen Sündern gibt, „die das Reich Gottes nicht ererben werden" (1. Kor. 6, 9. 10), um die entsprechende Liste von Sünden anzufertigen und daran gleichfalls die mühsam eingeleitete Bemerkung anzuknüpfen, daß „diejenigen, die Solches thun, das Reich Gottes nicht ererben werden." Die Fleischeswerke sogar, die seiner Liste eigenthümlich scheinen, hat er aus der Situation und den Warnungen des Korintherbriefs vor Streit und Zwiespalt entnommen und sogar der Römerbrief hat ihm noch ein Wort für diesen Zwiespalt liefern müssen***).

Ehe er dem ersten Korintherbrief wörtlich nachschreibt, daß solche „das Reich Gottes nicht ererben werden", sagt er, um seine Leser auf diesen Spruch besonders aufmerksam zu machen: „von welchen — (d. h. von welchen Sünden) — ich's euch vorhersage, wie ich auch vorhersagte" — wann aber hat er es ihnen vorhergesagt? Als er bei ihnen war? Er meint es — er weiß, daß er einen bereits ausgesprochenen Satz wieder-

*) Am Schluß seiner Entwicklung sagt der Verfasser des Römerbriefs C. 8, 14 ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ θεοῦ, nachdem er vorher V. 2 den Geist als die Macht bezeichnet hat, die vom Gesetz befreit.

**) Röm. 8, 13. πράξεις τῆς σαρκός.
Gal. 5, 19. ἔργα τῆς σαρκός.

***) Gal. 5, 20. ἔρεις, ζῆλοι, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις.
1. Kor. 3, 3. ζῆλος καὶ ἔρις καὶ διχοστασίαι.
1. Kor. 11, 19. αἱρέσεις.
Röm. 2, 8. ἐριθεία.

holt — er kann es aber nicht bewerkstelligen, daß die Korinther, denen der Spruch geschrieben ist, zu den Galatern werden und daß diese den Spruch gehört haben.

Und vorhergesagt hat er es? Bedarf es dazu einer besondern Kunst? Einer Vorhersagung? Das Früher, — daß der Spruch schon geschrieben steht, daß er ihn den Galatern schon früher zu bedenken gegeben hatte, verwebt er unpassend genug in's Zeitwort und macht den bereits früher aufgestellten Spruch zu einer Vorhersagung.

Matt — sehr matt ist es, wenn er V. 24, nachdem er die Früchte des Geistes aufgezählt, bemerkt: „gegen diese ist das Gesetz nicht".

Im Römerbrief wird C. 6, 6 das Fleisch „der alte Mensch" mit Christo gekreuzigt, ersteht und lebt mit Christo der von Sünde und Tod befreite Mensch — die erste Seite dieser Dialektik gibt der Compilator äußerst schwerfällig in dem Satze wieder: „die aber Christi, haben das Fleisch sammt den Lüsten und Begierden gekreuzigt" — die andere Seite dagegen bringt er in der matten Tautologie nach V. 25 „wenn wir im Geist leben, so laßt uns auch im Geist wandeln", und an diese an sich schon mühselig nachschleppende Tautologie hängt er noch die in's Einzelne, aber ohne allen Anlaß, ohne alles Motiv in's Einzelne übergehende Ermahnung an, sich vor Ehrgeiz, gegenseitiger Reizung und vor Neid zu hüten.

An der Ermahnung, zu der er nun C. 6, 1 übergeht, muß ihm viel liegen, da er sie mit der Anrede „Brüder" anfängt; thut er doch, als ob der Grund der Wichtigkeit, die er ihr beilegt, in Umständen, Beziehungen und wirklichen Vorfällen liege, die ihm und den Lesern bekannt sind — aber ein wirklicher Briefschreiber hätte auf solche Vorfälle auch wirklich Beziehung genommen, hätte an das, was ihm und den

Lesern bekannt ist, angeknüpft. Der Schein der Vertrautheit, den der Verfasser erregt, bleibt ohne Realität.

Er nennt die Galater Pneumatiker*) — als ob er von ihrem geistigen Wesen bisher wunder wie viel Rühmens hätte machen können! Als ob er den Ausdruck nicht nur dem ersten Korintherbriefe und dem Ruhm, den der Römerbrief seinen Lesern beilegt (C. 8, 9), daß sie nicht mehr im Fleisch, sondern im Geist leben, entlehnt hätte!

Er schreibt, „wenn Jemand in einem Fehler in voraus ergriffen wird**)", ohne erklären zu können, was dieses „in voraus" sagen solle — er schreibt: „wenn selbst Jemand" — selbst dann, — wenn auch sogar — als ob es sich um einen Ausnahmsfall handle, — als ob nicht nur dann überhaupt, wenn Jemand in einem Fehler angetroffen wird, von einem „Wiederaufrichten in Güte", was er empfehlen will, die Rede seyn könne!

Wie kann er aber auch zusammenhängend schreiben, wenn er die Stichworte seiner Arbeit von allen Enden her zusammenholt, den Geist der Lindigkeit z. B., in dem man die Gefallenen aufrichten soll, aus dem ersten Korintherbrief C. 4, 21 aufgerafft hat?

Wie kann er deutlich schreiben, wenn er, um das Benehmen gegen die Gefallenen zu detailliren, wieder nach dem Römerbrief greift und die Kategorie des „Tragens" aus einer Entwicklung herausnimmt, in welcher Röm. 15, 1 von einem Tragen der Schwächen der Gebrechlichen die Rede ist? Die Ermahnung (Gal. 6, 2): „traget die Lasten von einander", wird sich daher nimmermehr in den Zusammenhang einfügen, in

---

*) C. 6, 1. ὑμεῖς οἱ πνευματικοί.

**) προληφθῇ.

welchem die Aufrichtung der Gefallenen empfohlen wird, und die Bestimmung, für wen das Vergehen eine Last ist, ob für den Gefallenen oder dessen Nächsten, wird nie ins Reine gebracht werden können, weil die Composition eine vorn herein verfehlte ist.

Dieses Tragen der Lasten von einander nennt der Verfasser eine „Ergänzung" des Gesetzes Christi, während er sagen wollte: die Erfüllung*). Er spricht von einem „Gesetz Christi", so daß Christus zu einem positiven, dogmatischen Gesetzgeber wird, während in den Formeln des Römerbriefs, die ihm vorschwebten, „das Gesetz des Glaubens", „das Gesetz des Geistes" durch den Gegensatz gegen das Gesetz, welches Gesetz im wahren Sinn und in diesem Gegensatz das Gesetz der Sünde und des Todes ist, in Fluß erhalten und als ein bildlicher, allein durch den Gegensatz herbeigeführter Ausdruck erläutert wird**).

Seine unklare Empfehlung der Nachsicht begründet der Verfasser V. 3 mit der Wendung: „denn wenn Jemand Etwas zu seyn glaubt, während er Nichts ist, der betrügt sich selbst" — aber handelt denn der Verfasser nur von der richtigen Beurtheilung seiner selbst, — nicht vom Verhältniß zum Nächsten? Geht es etwa an, den Zwischengedanken zu ergänzen: Bedenkt, daß ihr nicht besser als Andere seyd — daß ihr also auch in den Fall kommen könnt, daß Andre eure Lasten tragen müssen? Nicht zu erwähnen, daß der Verfasser kein Wort von diesem Uebergange weiß, — ist er zulässig? Spricht der

---

*) C. 6, 2. καὶ οὕτως ἀναπληρώσατε statt πληρώσατε.

**) Siehe die Dialektik Röm. 3, 27, in der der νόμος πίστεως — ferner die Dialektik Röm 8, 2, in der der νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς die Eine Seite zum Gesetz der Werke und zum Gesetz der Sünde und des Todes bilden.

Verfasser von der bloßen Möglichkeit, daß sie in einen ähnlichen Fall kommen können? Nein! Er spricht von denen, die Nichts sind und sich überheben — er hat eine Wendung des Korintherbriefs, die die Einbildung des Wissens und der Einsicht zurückweist, sehr falsch benutzt und in einen fremden Zusammenhang übertragen*).

Es ist genug! Wir kommen zum Schluß und brauchen nur noch im Vorübergehn die Stichworte, die auch in der Verwirrung der folgenden Sätze (V. 4 — 10) durcheinander taumeln, dem ersten Korintherbriefe, dem sie hauptsächlich angehören, und dem Römerbrief als ihr rechtliches Gut zurückgeben.

Der Gegensatz V. 4: „sein eignes Werk prüfe jeder und dann wird er in Bezug auf sich selbst allein den Ruhm haben, nicht in Bezug auf den Andern", mag noch so unklar und verworren seyn, so beruht er doch auf der ernstlichen Voraussetzung vom Besitz wirklicher Vorzüge — aber diese Voraussetzung ist nicht vorbereitet und in dem begründenden Satz V. 5: „denn jeder wird seine eigne Last tragen" d. h. in dem Satz, der von den eignen Schwächen und Mängeln eines Jeden spricht, geradezu ausgeschlossen. Der Gegensatz ist somit aufgelöst und der erste Korintherbrief mag seine Wendung: „Jedermann prüfe sich selbst" (1. Kor. 11, 28) zurückerhalten.

Die folgende, ohne alle Motivirung bleibende Ermahnung V. 6: „wer aber im Wort unterrichtet wird, theile dem, der ihn unterrichtet, in allem Guten mit," mag dem Verfasser als eignes Gut bleiben. (Indessen vergl. 1. Kor. 9, 7—13.)

Der Uebergang aber: „irret euch nicht!" zur folgenden

---

*) 1. Kor. 8, 2. *εἰ δέ τις δοκεῖ εἰδέναι τι, οὐδέπω οὐδὲν ἔγνωκε...* Gal. 6, 3. *εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναι τὶ, μηδὲν ὤν ....*

Bemerkung V. 7: „Gott läßt sich nicht spotten", muß dem Verfasser des ersten Korintherbriefs wieder zufallen, denn nur wo Noth am Mann ist, nur nach einer strengen Rüge des Thuns und Denkens (1. Kor. 6, 9. 15, 33) ist jene Formel an ihrer Stelle — hier aber, wo keine Rüge voranging, kann sie sich nur fremd fühlen.

Dem ersten Korintherbriefe, dessen Verfasser besser damit umzugehen wußte, fallen auch die Formeln von dem Verhältniß zwischen der Erndte und Saat (V. 8. 9) anheim*) und zuletzt mag auch der zweite Korintherbrief (C. 4, 1) seine Formel: „laßt uns nicht ermünden" aus V. 9**) zurückerhalten.

Sein eignes Werk ist aber die Bemerkung des Verfassers V. 11, „sehet mit was für Buchstaben ich euch mit meiner Hand geschrieben habe!" — ihm gehört diese Coquetterie mit der eignen Handschrift, die gezierte Hinweisung des Apostels auf den Umstand an, daß er dießmal eigenhändig geschrieben habe, so wie auf die besondere merkwürdige Form, die dem zu Folge die Buchstaben haben sollen.

Doch auch diese Erfindung hat er nicht aus eignen Mitteln gemacht. Während er es wohlweislich und mit Willen unbestimmt läßt, worin das Merkwürdige seiner Buchstaben bestand, mußte er, der vermeintliche Apostel, wenn er es als etwas Ungewöhnliches bezeichnet, daß er den Brief eigenhändig geschrieben, sich darauf verlassen, daß seine Leser von Briefen wußten, die Paulus nicht eigenhändig geschrieben habe — sie mußten aber von solchen Briefen wissen, denn ist nicht, wenn der Apo-

*) Vergl. 1. Kor. 15, 42. 50, nur ist hier das Vergängliche der Aussaat zur Unverweslichkeit der Erndte in Gegensatz gestellt, während der Verfasser des Galaterbriefs dem Gedanken die Wendung gegeben hat, daß die Erndte der Saat entspricht.

**) μὴ ἐκκακοῦμεν.

stel am Schluß des ersten Korintherbriefs (C. 16, 21) bemerkt, „der Gruß mit meiner, Pauli, Hand", deutlich genug angegeben, daß der Brief selbst von fremder Hand geschrieben ist? Ob der Compilator den jetzigen Schluß des Römerbriefs bereits gelesen, wonach ein Anderer, Namens Tertius, als Schreiber des Briefes grüßt, können wir hier noch unentschieden lassen.

Auf einmal folgt V. 12 — 16 ein neuer Ausfall gegen diejenigen, „die den Galatern sich angenehm nach dem Fleisch machen wollten und sie zur Beschneidung zwangen" — noch einmal stellt sich der Apostel seinen Widersachern gegenüber — aber warum noch Einmal? hat er sie *also nicht geschlagen*? Und welcher Zusammenhang wäre wohl zwischen diesem Ausfall und der vorhergehenden Bemerkung über die Handschrift seines Briefs? Der einzig mögliche Zusammenhang könnte nur der seyn, daß der Apostel seine Leser darauf aufmerksam macht, *was er in der That für sie thut*, während die Verführer ihnen in eigennütziger Absicht sich angenehm machen wollen: er *hat eigenhändig* und *mit was für Buchstaben* an sie geschrieben! Als ob die Herablassung, daß er einmal eigenhändig geschrieben, als *etwas Besonderes* und *Höheres* mit den *geistigen Bemühungen* oder sey es auch Intriguen der vermeintlichen judaisirenden Lehrer auch nur in Vergleich kommen könnte! Er — Er vielmehr würde sich, wenn er auf jene Herablassung aufmerksam macht, den Galatern *nach dem Fleisch angenehm machen*. Er — er würde *von sich Rühmens machen* und hätte nicht Recht zu der folgenden Betheuerung V. 14: „mir aber sey's ferne zu rühmen, denn allein vom Kreuz unsers Herrn Jesu Christi"*).

*) Nachgebildet nach 1. Kor. 2, 2, wo er Nichts zu wissen meint, wenn nicht Jesum Christum und zwar den gekreuzigten: *εἰ μὴ Ἰ. Χρ. καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον*. Gal. 6, 14. *εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ* ...

Fehlt noch Etwas — hat der Verfasser den Schluß seines Briefs noch nicht vollständig zertrümmert, so vollendet er sein Werk, wenn er nach diesem letzten Ausfall auf seine Widersacher und unmittelbar vor dem Segenswunsch des Schlußverses V. 17 seine Galater noch einmal anfährt: „hinfort übrigens mache mir Niemand Mühe, denn ich trage die Mahlzeichen des Herrn Jesu an meinem Leibe!"

Wie barsch! Welche sonderbare Barschheit, nachdem die Sache erschöpft, die ganze Angelegenheit zwischen ihm und den Galatern ins Reine gebracht seyn sollte! Wie unpassend vor dem Segenswunsch!

Er hat nun einen ganzen langen Brief hindurch debattirt, hat mühselig genug debattirt und sagt nun, er trage ein Ehrenzeichen an sich, welches ihn so hoch erhaben stelle, daß er über aller Debatte und Verantwortung stehe.

Welcher Widerspruch!

Uebrigens hat er für diesen Ausruf noch einmal den zweiten Korintherbrief benutzt und die klare Stelle desselben, wonach der Apostel in seiner Trübsal und in seinen Verfolgungen „alle Zeit das Sterben des Herrn Jesus an sich trug", verworren wiedergegeben*), da er es unbestimmt läßt, worin die Stigmata am Leibe des Apostels bestanden, ob sie die Brandmale sind, die ihn als Sclaven Christi für Jedermann kenntlich, oder die charakteristischen Kennzeichen, die ihn Christo ähnlich machen.

---

*) 2. Kor. 4, 10. *πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ κυρίου ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες.*

Gal. 6, 17. *τὰ στίγματα τοῦ κυρίου ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω.*

Druck von J. Petsch in Berlin.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Kritik

der

paulinischen Briefe.

Von

B. Bauer.

Zweite Abtheilung:

Der Ursprung des ersten Korintherbriefs.

Berlin.
Verlag von Gustav Hempel.

1851.

Der Eingang.

C. 1, 1—9.

Wenn es wirklich Paulus wäre, der an seine Korinther schrieb, so würde er die Gemeinde, die er als sein Werk betrachten durfte, nicht mit einer Wendung angeredet haben, — („der in Korinth befindlichen*) Gemeinde Gottes") — die auf eine dem Verfasser des Briefs persönlich fremde und auf eine längst vollkommen etablirte und selbstständig bestehende Gemeinde hinweist. „Die in Korinth befindliche Gemeinde" hat als solche bereits seit langer Zeit bestanden, ist seit langem vollkommen constituirt und ist über die Zeit, in der sie aus einzelnen gewonnenen und gesammelten Gläubigen bestand, weit hinaus.

Hätte es Paulus wirklich und persönlich mit den Korinthern zu thun, so würde er seinen Brief nicht zugleich an „alle" Gläubigen, an die Gläubigen aller Orte richten — wäre der Verfasser des Briefs seiner Sache sicher gewesen, so würde er diese Adresse an alle Gemeinden außerhalb Korinths nicht so schwebend, unklar und unsicher gebildet haben, daß er mit der Formel: „an jeglichem Orte von ihnen und von uns" **) die

*) V. 2. τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν κορίνθῳ.

**) ἐν παντὶ τόπῳ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν.

Korinther, neben denen er in diesem Augenblick eine neue Classe von Lesern aufstellen will, in eben diese neue und von ihnen unterschiedene Classe wieder einfügt — wieder einfügt, denn der Ausdruck: „von uns" — („an unserm Orte") — ist so umfassend, daß die Korinther von ihm nicht ausgeschlossen werden können.

Der Verfasser fällt also in den Widerspruch, daß er einen Brief, der es nur mit den Korinthern zu thun haben und nur von ihren Angelegenheiten handeln soll, zugleich an alle Gläubigen der Kirche richtet und mit der unglücklich gebildeten Formel, die die Gläubigen außerhalb Korinths in den Leserkreis hineinziehen soll, zugleich die Korinther in diese neue Classe von Lesern hineinwirrt.

Er wußte es nämlich sehr wohl, daß er eigentlich an alle Christen, an alle Gemeinden schreibt, und daß die Angelegenheiten, die er im Folgenden verhandelt, die Angelegenheiten der ganzen Kirche sind — diese allgemeine Bedeutung seiner Arbeit wollte er von vornherein seine Leser fühlen lassen, aber die Befürchtung, er möchte sich von der fingirten Voraussetzung zu weit entfernen, bestimmte ihn, in die Formel, die über die Korinther hinausführen sollte, dieselben zugleich wieder einzuschließen.

In einer ausführlichen Schilderung, mit einer Danksagung an Gott für so große Gnadenspende, in einer positiven und negativen Ausführung rühmt er die Vollendung der Korinther: — sie sind reich an Allem, sie haben keinen Mangel an irgend einer Gabe, so vollkommen sind sie, daß sie nur noch der letzten Offenbarung des Herrn zu harren brauchen — das Zeugniß von Christo steht unter ihnen unerschütterlich fest und nicht der geringste Zweifel kann darüber stattfinden, daß Gott sie bis zum Tag des Herrn unsträflich aufrecht erhalten wird.

Alles haben sie, was ein Christ vor der letzten Offenba-

rung des Herrn haben kann — welcher Widerspruch also mit allen Voraussetzungen des folgenden Briefs — welcher Widerspruch mit dem unaufhörlichen Tadel, den der Verfasser im Folgenden über sie ausspricht, namentlich mit seiner Voraussetzung (C. 3, 3), wonach sie noch so fleischlich sind, daß er ihnen bisher nur die Kinderanfänge der christlichen Lehre hatte mittheilen können! Er meint sein Lob vollkommen ernstlich, er will sie nicht vorläufig gewinnen, durch eine Schmeichelei den folgenden Tadel heimlich einführen — er will seine Leser auch nicht ironisiren — er dankt vielmehr Gott für die makellose Vollendung, die er ihnen gewährt hat.

Er läßt in diesem Lobe des Eingangs die Ausstellungen, die er nachher an ihnen zu machen hat, nicht etwa auf sich beruhen, sondern er schließt sie durch dieses allumfassende Lob geradezu aus.

Er lobt auch nicht, was an den Korinthern etwa zu loben ist, sondern dieß unbeschränkte Lob war ein Ding der Unmöglichkeit, wenn der folgende Tadel, — noch dazu ein Tadel, der sich auf alle Punkte des christlichen Lebens und Denkens bezieht, die der Verfasser für die wesentlichen hielt — begründet ist.

Für das, was die Korinther haben, konnte der Verfasser Gott nicht danken und bei alle dem sich vorbehalten, im Folgenden ihre Mängel zu beklagen und zu strafen, sondern diese Mängel waren unmöglich, wenn sie in Allem bereits so vollendet sind, daß sie nur noch der letzten Offenbarung des Herrn zu warten haben.

Kurz, der Verfasser hat sich vergriffen, hat die Einheit der Voraussetzung nicht festhalten können, und nachdem er die Korinther zur Unzeit als das Ideal der wahren Christen geschildert, konnte er allerdings nur mit einem unbehilflichen

„aber" *) — „ich ermahne euch aber" — zu seinem Thema und dem ersten Tadel sich den Uebergang bilden.

Die Partheiungen.

C. 1, 10 — 4, 21.

Er kennt bereits die Einheit und Katholicität des Dogma's und will die dogmatischen Spaltungen als das Unheil der Kirche bezeichnen, wenn er seine Korinther ermahnt (V. 10), „allesammt einerlei Rede zu führen" **), Spaltungen nicht unter sich aufkommen zu lassen und die Einheit der Gesinnung und der Ansicht zu bewahren — aber die dogmatische Einheit kann er noch nicht gestaltet wiedergeben, sie war zu seiner Zeit erst noch im Werden begriffen, und statt im Folgenden wirklich dogmatische Gegensätze zu schildern, kann er nur von der Vorliebe für einzelne Partheihäupter sprechen und verliert er sich in Antithesen, die mit den Gegensätzen der dogmatischen Auffassung Nichts zu thun haben.

Ueber die Streitigkeiten und Spaltungen der Korinther will er sehr genaue, sehr authentische Nachrichten haben, denn — welche Bürgschaft also! — von Chloens Gesinde hat er sie er-

*) V. 10. δὲ. In dieser großen Dissonanz verschwinden die kleineren, daß der Verfasser den Relativsatz V. 8: „welcher euch fest behalten wird", d. h. den Satz, dessen Subject Gott im Unterschied vom Herrn ist, an den Herrn V. 7 anknüpft und V. 9 Gott, der selbst der Rufende seyn müßte, als die Mittelursache der Berufung bezeichnet: — „durch welchen ihr berufen seyd."

**) τὸ αὐτὸ λέγειν.

halten (V. 11) — wie scharf und sicher werden also auch seine Schilderungen, wie schlagend wird seine Zurechtweisung seyn! — wie matt und schwebend ist vielmehr sein Uebergang zur wirklichen Schilderung V. 12, der es ungewiß läßt, ob er an das Vorhergehende anknüpft: „ich sage das aber, weil" — oder ob er auf das Folgende verweist: „ich meine aber den Umstand, daß" ... *).

Genug aber! Er ist jetzt bei der Sache. Die Korinther waren getheilt — Einer sagte: ich bin Pauli (V. 12), der Andere: ich Apollos, der Andere: ich bin Petri, der Andere: ich Christi!

Das ist aber auch Alles, was wir von diesen Partheiungen unter den Korinthern erfahren. Chloens Gesinde scheint also doch nicht besonders unterrichtet gewesen zu seyn.

Wenn von Petrus, wenn von einer Parthei die Rede ist, die seinen Namen dem des Paulus entgegenstellte, so sind wir berechtigt, über die große Streitfrage über die Geltung des Gesetzes Etwas zu erwarten — aber vom Gesetz und dessen Stellung zur Gnade ist nachher nicht die Rede. Oder wollte am Ende die Parthei, die Petri Namen an ihre Spitze stellte, auf einem Umwege zu ihrem Zwecke kommen? Erst Pauli Ansehn untergraben? Seiner Autorität eine andere entgegensetzen? Einen von denen, die Christum selbst gehört haben, als einzig wahren Apostel hinstellen? Paulum als unberechtigten Eindringling bloßstellen?

Das hätte aber nur sogleich mit Bekämpfung seiner Lehre geschehen können; der Streit über die Differenz der Lehre wäre nicht zu vermeiden gewesen — er hätte sogar der Anfang seyn

*) λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι ...

müssen. Vom Gesetz und dessen verschiedene Auffassung und Würdigung handelt aber der Brief gar nicht.

Führt der Brief überhaupt auf einen so lebhaften Kampf über die Bedeutung der Persönlichkeit Pauli, als die Aussagen von Chloens Gesinde vermuthen lassen? Der zweite Korintherbrief vielmehr — ein Brief, dessen Ursprung erst zu untersuchen ist und der in diesem Augenblick für uns so wenig existirt, als ihn die Korinther in den Händen hatten, als sie den ersten empfingen — der zweite erst vertheidigt Pauli Autorität.

Oder war der Apostel, als er den ersten schrieb, noch nicht so genau über seine Gegner unterrichtet wie damals, als er den zweiten abfaßte? Hatten ihm die Leute aus Chloens Gesinde doch noch nicht Alles sagen können?

Läßt er sich aber einmal auf die Korinthischen Verhältnisse ein, daß er von einer Parthei Petri spricht, so hätte er sie auch schildern müssen. Eine Sache, die er einmal berührt, mußte er auch begründen und erschöpfen.

Oder sollen wir wirklich, wenn der vermeintliche Apostel im zweiten Korintherbrief (C. 10—13) seiner Polemik gegen die Parthei des Petrus „ihre ganze Schärfe" gibt, mit Herrn Dr. Baur *) das Geschick bewundern, mit dem derselbe „seine Polemik angelegt", die Kunst bewundern, mit der er die Auseinandersetzung beider Briefe „zur harmonischen Einheit" zusammengeschlossen?

Allein selbst das Unmögliche zugegeben, daß jener Theil des zweiten Briefs dem Kampfe gegen die Petruspartei des ersten gewidmet ist und der zweite mit dem ersten denselben Urheber hat — würde das Werk desselben, statt sich zur Einheit zusammenzuschließen, nicht vielmehr auseinanderfallen? Würde

*) Paulus p. 324. 325.

er dann nicht die Leser des ersten Briefs, ehe er es wußte, daß er zu einem zweiten Anlaß und Gelegenheit erhalten würde, ins Ungewisse auf eine schlechthin nothwendige Auseinandersetzung haben warten lassen?

Doch auch schon im ersten Brief soll nach der Ansicht des Herrn Dr. Baur der Verfasser sich ausdrücklich gegen die Petruspartei richten — in der Auseinandersetzung, die unmittelbar auf den Anfang des neunten Capitels folgt.

Also in dieser Stelle über die Ehe der andern Apostel und den Sold der Geistlichen? In dieser Verwirrung der mannichfaltigsten Auseinandersetzungen? In dieser Confusion von Wendungen, deren keine rein durchgeführt ist?

Was die Christuspartei betrifft, so soll sie nach der Ansicht des Verfassers eine besondere, nicht nur*) die Parthei des Petrus seyn, sofern dieselbe durch ihr Haupt mit Christus selbst in unmittelbarem Zusammenhange stehe — eine eigene Parthei, die nicht auf dem Umwege durch ihren Lehrer, sondern unmittelbar mit Christo zusammenhängen will — aber der Verfasser weiß Nichts darüber zu sagen, wie sie sich dieß unmittelbare Verhältniß zu Christo dachte.

Sie soll eine verwerfliche Parthei seyn wie die andern, was sie nicht gewesen wäre, wenn sie im Gegensatz zu den andern Partheien, die ihre besondern Häupter hatten, allein Christo angehören wollte — aber der Verfasser sagt nicht, worin ihr tadelnswerther Charakter bestand.

Sie soll eine Secte seyn, aber der Verfasser weiß Nichts davon zu sagen, was sie zur Secte machte — er kämpft gegen sie so wenig, wie gegen die Petruspartei.

Auch die Paulusparthei soll eine Secte, tadelnswerth wie

*) wie Herr Dr. Baur will, ebend. p. 278.

die andern seyn — aber auch von ihr weiß der Verfasser nachher Nichts zu sagen.

Mit Apollos leitet er bald darauf eine Polemik ein, aber kann sie nicht gestalten, da der Gegensatz der Weisheit Gottes und der Weisheit dieser Welt, in dem er sich im Verlauf dieser Polemik bewegt, höchst unbestimmt bleibt — wir werden sogar sehen, daß der Verfasser, wenn er diesen Gegensatz ausarbeitet, den Apollos mit allen andern Nüancen der Korinthischen Sectirerei in dem Grade vergißt, daß er die weltliche Weisheit als eine Forderung der Korinther überhaupt, ja, sogar der Heiden — kurz, als alles Andere, nur nicht als die eigenthümliche Forderung einer besondern Secte voraussetzt.

Am Ende müßten wir demnach den Verfasser, d. h. den wirklichen Apostel mit Herrn Dr. Baur*) wiederum dafür loben, daß er „alles Näherliegende überspringt, um seinen Gegenstand sogleich in dem äußersten höchsten Punkt aufzufassen" — d. h. dafür, daß er seinen Lesern statt wirklicher Gestaltungen und Widerlegungen unbestimmte Allgemeinheiten gab — oder müßten wir seine Methode bewundern, daß er „in raschem Aufschwunge über alle bloß untergeordnete Momente einen absoluten Standpunkt der Betrachtung zu gewinnen weiß, von welchem aus der fragliche Gegenstand unter einen Gegensatz gebracht werden kann, gegen dessen klar vor Augen liegende Evidenz kein weiterer Widerspruch möglich ist" — d. h. müßten wir es an der Polemik des Verfassers als ihre eigenthümliche „bündige, schlagende und zwingende" Gewalt bewundern, daß er die vorausgesetzten Gegensätze, Anlässe und Erscheinungen sogleich unter einen obersten Gegensatz bringt, in dessen unbestimmter und nichtssagender Allgemeinheit sie sämmtlich verschwinden.

*) ebend. p. 356.

Oder wäre es vielleicht auch noch als eine besondere Kunst des Verfassers zu bezeichnen, daß er es bei allen Fragen, die er in den spätern Abschnitten des Briefs behandelt, völlig unbestimmt läßt, wie sich die verschiedenen Partheien, die er sogleich im Anfang seines Briefes tadelt, zu ihnen verhielten?

Vielmehr hat er in der Folge diese Partheien vergessen, nachdem er sie unglücklich genug gebildet hatte, als er, um die Zerspaltungen seiner Zeit an die nothwendige katholische Einheit zu erinnern, den Heidenapostel in die Mitte von Secten gestellt hatte, die derselbe noch nicht kannte und — (wenn wir noch von der Petruspartei absehen, die der Verfasser aber selbst nicht schildert) — nicht kennen konnte.

Nicht der Partheigeist der Korinther gefiel sich darin *), die Sectennamen zu vervielfältigen und Namen aufzustellen, „die zwar verschiedene Farben und Schattirungen, aber nicht gerade verschiedene Partheien bezeichneten" — sondern der Verfasser häuft die Namen und Unterschiede, um den Apostel in eine der Zerrissenheit seiner spätern Zeit ähnliche Zerklüftung zu stellen, aber er war nicht freier Dichter genug, um in wirklichen Gestalten die Abbilder der Secten seiner Zeit zu erzeugen.

Nachdem der Verfasser V. 13 die Zerspaltung der Gemeinde mit der Frage, ob etwa Christus zertrennt, die Verehrung der Partheihäupter mit der Frage gestraft hat, ob etwa Paulus für sie gekreuzigt ist, ob sie in Pauli Namen getauft sind, bringt ihn dieses Stichwort der Taufe zu einem Excurs, in welchem er mit Dank gegen Gott seine Freude darüber ausspricht, daß

*) wie Herr Dr. Baur meint, ebend. p. 273.

er Niemanden unter den Korinthern getauft habe — seine Freude darüber, daß nun Niemand Anlaß hatte, etwa zu sagen, er sey auf seinen Namen getauft.

Aber wären denn diejenigen, die er etwa getauft hätte, seine Geschöpfe gewesen? War die Annahme, die zu seiner Freude nun unmöglich ist, überhaupt möglich, wenn er ausdrücklich, wie es doch nothwendig gewesen wäre, auf Christi Namen taufte? Konnte bei der allgemeinen Voraussetzung von der Bedeutung und vom Zweck der Taufe überhaupt Jemand auf den Gedanken kommen, er sey nicht auf Christi, sondern auf des Mannes Namen getauft, dessen Täufling er war?

Als der Verfasser in dieser verfehlten Weise sein eigenes Stichwort von V. 13 benutzte, erinnerte er sich sehr wohl, daß Paulus doch auch getauft haben müsse — auf die feierliche, mit Dank gegen Gott verbundene Versicherung, daß er Niemanden getauft habe, läßt er daher sogleich die Clausel folgen: „außer den Crispus und Gajus" — aber sein Gewissen läßt ihm noch keine Ruhe, V. 16 muß er noch hinzufügen: „auch das Haus des Stephanas habe ich getauft", und seine innere Unsicherheit zwingt ihn endlich zu der ausweichenden Bemerkung, daß er „weiter nicht wisse, ob er Jemand Anderes noch getauft habe" — d. h. zwingt ihn dazu, den ganzen Excurs unnöthig zu machen und seiner Freude allen Grund zu entziehen.

Dafür stellt er nun V. 17 die allgemeine Thatsache auf, daß ihn Jesus nicht zur Taufe, sondern zur Predigt des Evangeliums ausgesandt habe.

Aber er hat doch getauft? Spricht er also nur im Affect, wenn er die Taufe nicht zu seiner Mission rechnet? Mag es seyn — dann spricht er doch jedenfalls ohne Berechnung und falsch! Soll er also die Sache nicht recht stark ausdrücken, sie

nicht auf die Spitze treiben dürfen? Wie? die Uebertreibung soll erlaubt seyn, um eine Sache schief und falsch darzustellen?

Und warum sollte Paulus nicht taufen? War die Taufe nicht nothwendig? Oder sollte er sie durch Jünger und Gehilfen vollziehen lassen?

Er hätte vielmehr immer noch selbst gethan, was er durch Leute that, die nichts als seine Organe und Mittel waren.

Alles das kümmert den Verfasser nicht — ihn kümmert auch nicht die für ihn nicht mehr vorhandene Schwierigkeit, das längst vergessene Interesse, daß dadurch, daß Paulus nicht taufte, die Bildung einer eignen Parthei nicht zur Unmöglichkeit gemacht ist, da er doch eine eigne Lehre hatte — er eilt vielmehr weiter und durch den gelegentlichen Beisatz: „nicht in Weisheit der Lehre", durch diesen Beisatz zur Predigt (V. 17), zu der der Apostel allein ausgesandt sey, kommt er zum Thema seiner ersten Abhandlung, zum Gegensatz der weltlichen Weisheit und der göttlichen Thorheit.

Statt aus der Wirklichkeit sein Thema zu entnehmen, führt er es mit Hilfe einer gelegentlichen Bemerkung herbei! Statt die verschiedenen Modulationen seines Thema's durch eine Darstellung der wirklichen Zustände in Korinth vorzubereiten und naturgemäß herbeizuführen, macht er die erste Ausführung seines Thema's zu einem zufälligen Anhang einer gelegentlich hingeworfenen Bestimmung.

So muß allerdings ein geschichtlicher Held schreiben, der sein Werk gegen die Mißgunst und die Verirrungen der Partheien zu vertheidigen hat!

Geschickter konnte vielmehr der Verfasser das Thema nicht einleiten, nachdem die Nachrichten, die Chloens Gesinde allein zu verdanken waren, den Apostel zur Abfassung des Briefs veranlaßt hatten.

Ist der Uebergang zum Thema schlotterig gebildet, so ist das Stichwort, welches diesen Uebergang vermittelt, unklar und in die Schwebe gestellt. Die Weisheit der Rede, in der der Apostel das Evangelium nicht predigen soll *), kann nämlich nur die Form der Predigt bezeichnen, dennoch aber muß es zugleich demonstrativische Entwicklung seyn, die auch den Inhalt berührt, da die Vereitlung des Kreuzes als ihre Folge bezeichnet wird.

Wenn diese Abweisung der Weisheit der Rede mit ihren verderblichen Wirkungen nicht sinn- und zwecklos seyn sollte, so mußte sie die Gegner des Apostels im Auge haben, die demnach das Kreuz Christi vereitelten. Warum bekämpft er sie aber denn nicht wirklich? Nicht geradezu? Warum gibt er ihnen nur in einem Nebensatz einen Schlag?

Wer waren aber diese Gegner? Am ehesten wäre an Apollos zu denken — mit seiner Weisheit der Rede vereitelte also Apollos das Kreuz? Warum vernichtet er ihn nicht? Der Segen des Todes — des Heilswerkes im Tode stand in Gefahr? Warum bekämpft er nicht die Gefahr?

Er sagt aber nicht einmal, worin die Gefahr für das Kreuz bestand — er übergeht also die Hauptsache. Fürchtet er etwa, der Glanz der Darstellung stelle die Thatsache selbst in den Hintergrund? Aber die Gewalt der Argumente würde der Thatsache vielmehr selbst zu Gute kommen! Nicht mit Einem Worte deutet er darauf hin, daß es sich um Verschweigung, Uebergehung, Verneinung der Thatsache handle — nur von der Darstellungskunst spricht er — warum soll also durch dieselbe die Sache leiden?

Und worin besteht der Gegensatz der Weisheit der Rede?

*) V. 17. οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου.

Dieser Gegensatz, die Hauptsache fehlt. Nachher erst V. 21 kommt er auf die Thorheit der Predigt zu sprechen, aber er sagt auch nicht, worin diese besteht, und stellt sie sogar in einen Gegensatz, der mit der Weisheit der Rede, mit der er dieses Hin- und Hergerede über unsichere und sich in jedem Augenblick verschiebende Gegensätze eingeführt hatte, Nichts mehr zu thun hat.

Keiner dieser Gegensätze vermag, Stand zu halten — keiner steht auf festen Füßen. Nachdem der Verfasser V. 17 die Weisheit der Rede ausgeschlossen, ohne ihren Gegensatz zu setzen, kommt er auf einmal (V. 18) zu dem Gegensatz, daß das Wort vom Kreuz den Verlorenen eine Thorheit, uns aber, den Erlösten, eine Kraft Gottes ist: — statt von den Partheien in Korinth zu sprechen, statt deren Gegensatz zur richtigen Auffassung des Heils zu schildern und zu stürzen, kommt er auf einmal zu einem Gegensatz, in welchem die draußen Stehenden, die Verlorenen ihm und den Korinthern — uns d. h. ihm und allen Gläubigen, die Korinther mit einbeschlossen, gegenüberstehen — in demselben Augenblicke, indem er V. 17 die Anstalten dazu trifft, den Korinthischen Partheiungen gegenüber seine Methode aufzustellen und zu rechtfertigen, verläuft er sich in einen Gegensatz, in welchem die Korinther mit ihm und allen Gläubigen denen gegenüberstehen, die das Wort vom Kreuz als eine Thorheit verschmähen.

Ja, in demselben Augenblicke, indem er diesen Gegensatz der Verlorenen und der Erlösten aufgestellt und indem er sich noch innerhalb desselben zu bewegen glaubt, ist er V. 19—21 schon wieder in den neuen Gegensatz der hellenischen Weisheit und der Thorheit der evangelischen Predigt übergeschweift. Jene ist durch Gott widerlegt und zur Thorheit gemacht, sie war nicht das Mittel dazu, Gott in seiner Weisheit zu fassen — Gott

strafte sie durch den Gegensatz, den Widerspruch, den Spott, die Ironie, daß er das Heil der Welt an die Thorheit der Predigt knüpfte.

Aber auch diesen Gegensatz hält er nicht fest, führt er nicht rein und vollständig durch. Die Thorheit der Predigt sollte einen doppelten Gegensatz bilden: — zur Weisheit der Welt und zur Weisheit Gottes; sie sollte die strafende und spottende Widerlegung der weltlichen Weisheit seyn und zugleich der ironisch verkehrte Weg, den Gott zu sich bahnte, nachdem die weltliche Weisheit ihre Unfähigkeit bewiesen hatte, ihn auf adäquate Weise im Element seiner Weisheit zu erfassen; — dieser letztere Gegensatz tritt aber zurück, der Verfasser beschränkt sich auf den Gegensatz, den die Thorheit der Predigt zur weltlichen Weisheit bildet, und befestigt ihn nur noch mehr, indem er ihn V. 22. 23 als den natürlichen Gegensatz zu den Forderungen der Juden und Griechen — der Juden und Griechen, die auf einmal an die Stelle der Verlorenen treten und den Gedanken an die Korinthischen Partheien vollständig verdrängen, fortbildet.

Doch er bildet den Gegensatz nicht — er kreiselt ihn nur mühselig fort. Erst standen den Verlorenen die Korinther mit allen Erlösten gegenüber — jetzt, V. 24, den Juden und Griechen mit ihren ungehörigen Forderungen die Berufenen selbst *), die Berufenen aber, zu denen in gleicher Weise die Juden und Griechen gehören — nachdem er endlich V. 25, was an Gott thörigt ist, unendlich über alle menschliche Weisheit, was an ihm schwach ist, über alle menschliche Kraft gestellt hat, und indem er den Beweis für dieses Verhältniß aus der Erfahrung ent-

*) *αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησι* — ein schwebendes und unmotivirtes selbst und eine hier ungehörige Aufnahme des gegebenen Stichworts, daß Juden und Griechen in gleicher Weise das Heil gehört!

nehmen will, wendet er sich V. 26 wieder zu den Korinthern, fordert er sie auf, ihre Berufung anzusehen und daraus zu entnehmen, daß Gott die Niedrigen, Unedlen und Unweisen erwählt, um (V. 27) die Weisen, Starken und Bedeutenden zu beschämen und zu widerlegen.

Also ein neuer Gedanke, ein neuer Gegensatz — vielmehr eine neue Voraussetzung — eine gegebene Voraussetzung — die Voraussetzung, daß sich in der Erwählung der Schwachen und Unweisen die Weisheit Gottes offenbart!

Ein ursprünglicher Schöpfer hätte aber erst bewiesen, daß sich in dieser Berufung die göttliche Weisheit bewährt. Für unsern Verfasser ist dagegen die Voraussetzung, ist der Beweis gegeben — aber wo? In der Evangelienschrift, die der Verfasser des Lukasevangeliums benutzt hat und für deren Benutzung durch den Verfasser unsers Briefs wir noch zahlreiche und die schlagendsten Belege nachweisen werden.

Lassen wir aber dem Verfasser die Berufung auf einen Satz, für den er erst den Beweis hätte führen müssen, und nehmen wir dafür als Gegengabe den folgenreichen Beweis für seine Benutzung einer Evangelienschrift in Empfang! Lassen wir ihn auch als den Zweck jener Berufung der Schwachen und der Beschämung der Starken die göttlich beabsichtigte Folgerung ziehen, daß sich V. 29 vor Gott kein Fleisch, daß wer sich rühmt, sich (V. 31) des Herrn rühmen solle — lassen wir ihn V. 30 mit einer unmotivirten, höchstens gezierten und künstlich herbeigeführten Wendung *) auf Gott als den Urquell alles Seyns und der Berufenen hinzeigen — lassen wir ihn auch ebendaselbst, indem er Christum die den Gläubigen bestimmte Weisheit,

*) Künstlich herbeigeführt, insofern er höchstens an V. 28 anknüpfen könnte, wonach Gott seine Berufenen aus dem Nicht-Seyenden entnimmt.

Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung nennt, den vollständigen Inhalt der christlichen Weisheit aufstellen — fallen wir ihm nicht durch die Frage nach dem Verhältniß seiner Gerechtigkeit zu der dialektisch bestimmten Gerechtigkeit des Römerbriefs zur Last — (denn er würde die Frage doch nicht beantworten können) — folgen wir ihm vielmehr zur Schilderung seines Auftretens unter den Korinthern, welches er als ein der Natur des Christenthums gemäßes schildern will.

Sein Zeugniß von Gott geschah nicht (C. 2, 1) in hochgehender Rede oder Weisheit — er glaubte unter den Korinthern Nichts wissen zu dürfen als Jesum Christum und zwar den gekreuzigten (V. 2) — aber wie kommt er auf einmal (V. 3) auf seine Zustände, daß er in Schwachheit, in Furcht und vielem Zittern unter ihnen auftrat? Er sagt es nicht.

Woher kam seine Schwäche, seine Furcht, sein Zittern? Etwa aus dem Gefühl der Unverhältnißmäßigkeit der eignen Kräfte zur Größe und Erhabenheit des Gegenstandes, den er predigte? Fühlte er sich im Angesicht der großen Aufgabe gedrückt? Er sagt es nicht. Oder empfand er Furcht vor dem Publicum, vor dem er auftrat? War er Angesichts der Zuhörer befangen? Er sagt es nicht. Machte ihn der Gedanke an die griechische Bildung der Korinther verlegen? Kein Wort sagt er, was zu dieser Annahme berechtigte. Setzten ihn die Hindernisse, die sich seinem Werk entgegenstellten, in Furcht? Was wäre das für ein Apostel! Oder war es das Nachzittern des Schreckens, mit dem ihn so eben überstandene Verfolgungen erfüllt hatten?

Er sagt es nicht — er sagt gar Nichts Erklärendes — das Bild des Apostels, welches dem Verfasser überliefert ist und mit dem er seine Leser als bekannt voraussetzt, enthielt nämlich unter Anderm auch den Zug des Leidens, und er

läßt den Apostel auf denselben verweisen, ohne sich um wirkliche Motivirung zu bekümmern, ja, ohne sie liefern zu können.

Eben so wenig weiß er, wenn er jetzt zur Schilderung der Lehrart des Apostels übergeht (V. 4), dieselbe wirklich zu schildern. Erst wiederholt er die schon öfters aufgestellte Negation, daß seine Predigt nicht in der Ueberredung menschlicher Weisheit, und wenn er sodann den positiven Gegensatz aufstellt, daß sie im Beweis des Geistes und der Kraft geschah, so muß er es unbestimmt lassen, worin dieser Beweis sich zeigte, worin der Geist und die Kraft bestanden, oder ist etwa Alles mit der Zweckbestimmung (V. 5) abgemacht, daß es so geschah, damit der Glaube der Korinther nicht auf Menschen Weisheit, sondern auf Gottes Kraft bestehe? Unmöglich!

Um so weniger, da Nichts abgemacht und entschieden ist, war er dazu berechtigt, seiner Predigt auf einmal die Kategorie der Weisheit beizulegen, und zwar in der Form beizulegen, daß er sich darauf beruft, wie er auch vor den Korinthern diese verborgene Weisheit offenbart habe, während er späterhin (C. 3, 1) ihnen den Umstand, daß er ihnen das Wahre, das Innere, den geistigen Kern noch nicht habe mittheilen können, als einen Beweis von ihrem niedrigen Standpunkt vorhält.

Der Verfasser kommt nämlich jetzt bereits auf den Gedanken einer besondern Lehre, — auf jenen Gedanken, den er C. 3, 1. 2 mit prosaischer Bestimmtheit aufstellt — er spricht von einer Weisheit, die den Vollkommenen d. h. denjenigen bestimmt ist, die mit ihrer Mannesreife den ersten Anfängern, den Unmündigen, denen entgegenstehen, die nach C. 3, 1. C. 14, 20 noch im Kindesalter stehen — nur führt er diese, um es zunächst noch vorsichtig auszudrücken, im Montanismus zur systematischen Bestimmtheit vollendete Unterscheidung hier im Anfange, wo er sie zuerst berührt, nicht in der Richtung fort, die sie eigent-

lich verlangt, sondern stellt er die Weisheit der Vollkommenen nur als eine solche dar, die den draußen Stehenden, den Obern dieser Welt ein Geheimniß bleibt — den Obern dieser Welt, zu denen — (ein Beweis, daß seit dem Fall des Judenthums bereits eine lange Zeit verflossen seyn muß!) — die Juden (V. 8) in gleicher Weise wie die Heiden gehören.

Alle diese Gegensätze einer besondern Weisheit, die nur den Vollkommenen und Reifen gehört, der geistig Erwachsenen und der geistig Unmündigen waren dem Verfasser von der Zeitbildung gegeben — er kennt und gebraucht sogar die gnostische Unterscheidung der Pneumatiker und Psychiker und bezeichnet die Korinther als die Fleischlichen (C. 2, 14. C. 3, 1), er eignet sich die Stichworte der Secten seiner Zeit an und hofft sie der Katholicität zu unterwerfen und dienstbar zu machen — seine Hoffnung hat er aber selbst vereitelt, da er im Anfang seines Schreibens mit einem großen Aufwand von Mühe und Kraft den Ansatz dazu gemacht hatte, der weltlichen Forderung der Weisheit die Thorheit des Evangeliums als einen göttlich beabsichtigten Gegensatz entgegenzustellen. Das, was ihm eigenthümlich angehört, diese Antithese der weltlichen Weisheit und göttlichen Thorheit kann er nicht festhalten und durchführen und läßt er in den Gegensatz der männlichen und pneumatischen Vollkommenheit und der fleischlichen Schwäche der Kindheit innerhalb der Gemeinde sich verlieren und diesen Gegensatz innerhalb der Gemeinde selbst bringt er durch jene Antithese der freiwilligen Entsagung der göttlichen Offenbarung auf alle Weisheit dieser Welt wieder in Unordnung.

Wie kann sich z. B. der Gegensatz, der zu der Weisheit, die den Vollkommenen allein bestimmt ist, gehören müßte, wirklich bilden und sicher aufstellen, wenn vorher die Einfachheit der Predigt vom Gekreuzigten als das Höchste beschrieben und die

Thorheit Gottes über alle Weisheit dieser Welt gestellt war? Was konnten den Korinthern alle diese Entwicklungen und großen Eröffnungen über die Erkenntniß- und Offenbarungskraft des Geistes, die in der zweiten Hälfte des zweiten Capitels gegeben werden, nützen, wenn sie als die Fleischlichen zur Erkenntniß der geistigen Dinge unfähig sind? Den Augenblick vorher, ehe der Verfasser die Korinther (C. 3, 1) von der Erkenntniß der geistigen Verhältnisse ausschließt, setzt er freilich noch voraus, daß sie allerdings zu den Pneumatikern gehören. Er spricht allgemein, schließt von V. 7 an bis V. 12 alle seine Leser, d. h. die Glieder der Gemeinde überhaupt in sein Wir ein: — zu unserer Herrlichkeit hat Gott (V. 7) die verborgene Weisheit, die die Obern dieser Welt nicht erkannten, bestimmt, uns hat Gott (V. 10) das Verborgene durch seinen Geist offenbart, wir haben den Geist aus Gott, nicht den Geist dieser Welt empfangen, endlich auch im Schluß der Entwicklung (V. 16) sind es wir, wir Alle, alle Pneumatiker, die den Geist Christi haben, also auch als Pneumatiker die oberstrichterliche Instanz der Welt sind — wie kann er also den Augenblick darauf die Korinther aus diesem Wir ausscheiden und sich, dem Pneumatiker, als die Fleischlichen entgegenstellen?

Fragen wir vielmehr, ob er im Stande ist, diesen neuen Gegensatz festzuhalten und wirklich durchzuführen, nachdem er auf wunderbare, d. h. durch Nichts motivirte Weise bei ihm angelangt ist.

(Zuvor bemerken wir noch, daß der Geist, der (V. 10) Alles erforscht, auch die Tiefen der Gottheit, der also von den Tiefen der Gottheit, die für ihn Gegenstand sind, unterschieden ist und bei alle dem der göttliche Geist bleibt und die Macht der Offenbarung ist, eine Gestalt ist, die die gnostische Unterscheidung, wonach die Schranke und Bestimmtheit im Absoluten

selbst, aber in göttlicher Form enthalten ist und in ihrer göttlichen Kraft und Wesenheit den Trieb und die Fähigkeit zur Aufhebung ihrer Beschränktheit besitzt, zur Voraussetzung hat.)

Also die Korinther sind fleischlich? Unmündige Kinder, denen er (C. 3, 1. 2) nur erst Milch, noch nicht feste Speise geben konnte?

Welche Herabsetzung seiner selbst, daß er mit zwei Zungen spricht! Welche Herabsetzung der Universalität der neuen Lehre, daß er mit ihr nicht offen und muthig hervortreten konnte! Wie unglücklich vielmehr diese Uebertragung der gnostischen und montanistischen Unterscheidung auf den Boden der Katholicität, den er doch einnehmen und behaupten will!

Der gekreuzigte Christus also, mit dem er (C. 2, 2) vor ihnen auftrat und als wahrer christlicher Lehrer allein auftreten durfte, war Milch — Kinderspeise?

Was hat er ihnen denn verschwiegen und vorenthalten? Er deutet mit keinem Wort darauf hin — er weiß es selber nicht.

Und wenn sie (V. 2) „auch jetzt noch nicht können", wozu schreibt er ihnen? Warum geht er vielmehr im Briefe selbst auf Alles, was er nur aufzutreiben vermag, ausführlich ein? Daß er den Brief nicht zu gleicher Zeit zwei verschiedenen Menschenclassen bestimmt haben kann, ist klar, da er nirgends zwei Leserclassen unterscheidet — läßt er sich also nur deshalb zu schwereren Auseinandersetzungen fortreißen, weil er einmal im Zuge sich nicht fragte, ob dieselben für seine Leser nicht zu hoch wären? Im Gegentheil! Was er gibt, gibt er mit reiflicher Ueberlegung, aus voller Absicht — seine Absicht war nämlich auf Nichts mehr und Nichts weniger gerichtet, als auf eine vollständige Darstellung des wahren christlichen Denkens und Handelns — gleichsam auf ein System des Ganzen, welches

dann allerdings mit einer ausführlichen Schilderung auch der letzten Dinge schließen mußte.

Und worin haben es denn die Korinther bewiesen, daß sie als fleischliche Menschen und als Kinder für den Reichthum des Pneumatikers noch unempfänglich sind? In ihren Spaltungen (V. 3) — in ihrer Unterordnung unter Partheihäupter (V. 4) — dahin wollte er also — den Anfang seines Schreibens, die Nachrichten, die ihm Chloens Gesinde zugetragen hatte, wollte er wieder aufnehmen — dazu mußte ihm diese Kategorie der Fleischlichkeit und der Kindheit in Christo dienen — wenn er nun aber diese Absicht erreicht hat und wenn er durch den fragenden Einwurf (V. 5), wer denn nun Paulus — wer Apollos ist, sobald sie nicht als Autoritäten gelten sollen, zu seinem beabsichtigten Thema gekommen ist, ist der Gegensatz gegen die Kindesunreife der Korinther völlig vergessen und steht statt des richtenden, strafenden und ausschließenden Pneumatikers der Synkretist da, der Alles, was die einzelnen Richtungen Besonderes enthalten, (V. 5 — 15) der Gesammtkirche bis zur Entscheidung im letzten Gericht als Gemeingut anheimgibt.

Der Synkretist, der Indifferentist — der Katholiker steht da, der die einzelnen Partheihäupter als Diener des Einen Herrn anerkennt und ihr eigenthümliches Werk durch die Reflexion, daß sie Alle Einem Herrn dienen und verantwortlich sind, zum Gemeingut der Kirche macht.

Ein wirklicher Paulus, ein Erschütterer, der der Eigenthümlichkeit seines in heroischer Kraft durchgesetzten Werks sich bewußt ist, wird gegen sein Werk nicht so gleichgültig seyn, daß er es als seine Pflanzung sich selbst überläßt und sich dessen tröstet, daß schon ein Anderer kommen und die Gewächse (V. 6) begießen und groß ziehen werde.

Ein wirklicher Heros glaubt nicht als weiser Baumeister zu handeln, wenn er nur den Grund legt und sich dessen getröstet, daß ein Anderer nach eignem Belieben schon irgend ein Gebäude (V. 10) darauf errichten werde.

Nur der Synkretist ist in der Schlaffheit und Confusion seines Bewußtseyns des Gedankens fähig, daß ein weiser Baumeister nur den Grund legt und sich gerade darin als *) einen weisen Baumeister bewährt, daß er nur den Grund legt — der wirkliche Baumeister dagegen kann nicht einmal auf den Gedanken kommen, daß er weiter Nichts zu thun habe, als nur den Grund zu legen — er weiß es, daß er seine Kunst vielmehr auch in der Structur, Festigkeit und Zweckmäßigkeit des Gebäudes zu bewähren hat.

Ein wirklicher Kämpfer, ein Entdecker, dem seine Entdeckung am Herzen liegt und dem es unmöglich ist, sie dem Zufall zu überlassen, mag er noch so sehr davon überzeugt seyn, daß derselbe unter seines Gottes Leitung steht, weiß auch die Waffen des Details zu schätzen und wird sie anwenden, um seine neue Weise ins Einzelne durchzuführen, um sein Princip gegen das Detail des Bestehenden sicher zu stellen. Ein wirklicher Bahnbrecher, der im vielverzweigten Kampf gegen die Ueberlieferung steht, leistet nicht von vorn herein in dem Grade auf Sicherstellung seines neuen Princips Verzicht, daß er als weiser Baumeister zu handeln glaubt, wenn er es bei der Grundlegung sein Bewenden haben läßt und Andern freistellt, nach ihrem Belieben, was sie wollen und wie sie es wollen, auf dem Grunde zu bauen.

Wäre der wirkliche Paulus nur ein Theil von dem gewesen, was er nach der Voraussetzung der nach ihm benannten

*) V. 1. ὡς ...

Briefe gewesen seyn soll, so wäre es ihm unmöglich gewesen, mit dieser Gleichgültigkeit von seinem Werk zu sprechen und diese Gleichgültigkeit für das Kennzeichen des weisen Baumeisters auszugeben.

Aber nach Pauli Zeit sind Andere aufgetreten und haben das Ihrige für die Gründung und Fortentwicklung der Kirche gethan — diese Andern liegen dem späten Verfasser des Briefs auch am Herzen — der Synkretist wollte sie Alle zur Anerkennung bringen, Alle als Mitarbeiter am Bau der Kirche zur Geltung bringen — das ist etwas Anderes — aber er mußte sich freilich vergreifen und ein schiefes Bild hervorbringen, wenn er den Paulus von diesen Spätern wie von gleichzeitigen Mitarbeitern sprechen und wenn er ihn selbst die gleiche Bedeutung und Bedeütungslosigkeit von ihnen Allen aussprechen ließ.

Es war aber von vornherein schon ein Fehlgriff von ihm, daß er den bloßen Grundleger als weisen Baumeister lobte — der Grundstein ist vielmehr schon da, liegt bereits*), einen andern kann Niemand legen, erst beim Ueberbau (V. 12) fängt die Möglichkeit der eignen Arbeit und die Frage nach dem Werth oder Unwerth derselben an — wenn es aber so ist, warum vorher so viel Rühmens von der Weisheit des Baumeisters, der den Grund legt?

Seine Milde treibt endlich der Indifferentist so weit, daß er selbst im letzten Gericht, dem er das Urtheil über die Tauglichkeit der Bauwerke anheimstellt, zwischen dem Bauwerk und den Meistern noch unterscheidet, die letzteren höchstens durch den Brand ihres Werkes ihre Strafe erleiden, sie selbst aber (V. 15) „wie durch Feuer" gerettet werden läßt, wobei er diesen

*) V. 11. κείμενον.

Ausdruck noch dazu in der Schwebe stehen und es unerklärt läßt, ob sie durch das Feuer ihres Bauwerks gleichsam geläutert werden oder durch den Brand ihres Werkes hindurch fliehen.

Sehr wenig stimmt zu dieser synkretistischen Milde der Ton der Strenge, mit der der Verfasser unmittelbar darauf (V. 16. 17) das Verderben des Tempels Gottes mit gleichem Verderben bestraft — er sagt nicht einmal, worin dieses Verderben des Tempels besteht — er läßt es auch ungewiß, ob jeder Einzelne — „ihr seyd Gottes Tempel" — oder ob das Ganze in Allen, die Gemeinde als solche der Tempel Gottes ist — die Stichworte dieses Spruchs waren ihm gegeben, der Spruch selbst aber ist durch das Vorhergehende nur angeregt, nicht motivirt, nicht wirklich herbeigeführt.

War es schon unpassend, daß er V. 16 mit dieser strengen Wendung: „wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seyd", sich an die Korinther, an die Gläubigen, statt an die Lehrer wandte, so ist die folgende Warnung (V. 18—20), man solle sich nicht für weise halten, in einem Zusammenhange, wo von dem Verhältniß der Lehrer und ihrer Lehrarten zu einander die Rede ist, noch weniger an ihrer Stelle.

Er glaubt, er führe die vorhergehende Auseinandersetzung zum Schluß und Endergebniß, und geräth in eine neue Wendung, für die er die frühern Stichworte der Weisheit und Thorheit benutzt. Nachdem er das Indifferente der verschiedenen Lehrarten und Lehrstoffe auseinandergesetzt, von der Stellung und Bedeutung der Lehrer gesprochen, hält er es für zweckmäßig und an der Zeit, doch auch einmal den frühern Gegensatz der Weisheit und Thorheit wieder aufzunehmen und thut es auf eine so unpassende Weise, daß er die Gläubigen vor Selbsttäuschung warnt, als ob er im Augenblick vorher das Unrecht der Weisheit dieser Welt auseinandergesetzt hätte.

Diese Warnung vor der weltlichen und menschlichen Weisheit und den Grundsatz des Synkretisten, der alle menschliche Arbeit sein eigen nennt, verwirrt er endlich gar (V. 21. 22) völlig einander, als wäre Beides ein und dasselbe, als könne derjenige, der sich keines Menschen rühmen darf, zugleich die Freiheit haben, sein Eigenthumsrecht auf alles Menschenwerk auszudehnen, und sey es Paulus oder Apollos, Petrus oder die Welt, Alles sein eigen nennen. Wer allein Christi ist (V. 23), hat mit Menschen Nichts mehr zu thun und legt auf Menschenwerk nicht mehr den Werth, daß er es werth hielte, sein eigen zu seyn; wenn aber gar (V. 20) der Weisen Gedanken eitel sind, so wäre es sogar Versündigung, auf sie Eigenthumsrecht geltend zu machen.

Doch mag auch die Verwirrung, in die sich die vorhergehende Entwicklung verläuft, noch so zerstörend und für den Verfasser von nachtheiligen Folgen seyn: für uns ist genug, wenn wir aus seinem Satz: „Alles ist euer, sey es Paulus oder Apollos, Petrus oder die Welt", den sichern Schluß ziehen, daß der Verfasser, der diesen Satz schrieb, auf einem Punkte steht, wo die Geschichte, der Paulus, Apollos und Petrus angehörten, längst abgeschlossen war.

Die letzten Verzweigungen dieser Entwicklung würdigt zwar der Verfasser nicht ganz unrichtig, wenn er mit der neuen Wendung: „so *) betrachte man uns als Diener Christi und als Haushalter von Gottes Geheimnissen", als wäre Nichts dazwischen gekommen, an den frühern Satz (V. 10. 14), daß die einzelnen Lehrer nur Diener und Mitarbeiter Gottes seyen, unmittelbar anknüpft, deshalb hat er aber doch kein Recht dazu, das dazwischen Liegende völlig zu ignoriren und an das weit

*) C. 4, 1. οὕτως.

Zurückliegende so vertraut anzuknüpfen. Mag er es aber immerhin thun — im Vorschreiten wird er sein Werk doch bald genug wieder zerstören. Nachdem er V. 1. 2 den Maaßstab angegeben, wonach ein Lehrer als Haushalter Gottes zu beurtheilen ist — (es kommt nur darauf an, daß er treu befunden wird) — weist er ihn sogleich darauf (V. 3) — („das hat für mich geringe, so gut wie gar keine Bedeutung, von euch beurtheilt zu werden") — für seine Person ab. Warum stellt er ihn also auf? Der Maaßstab gilt überhaupt, für Gott und Menschen — warum weist er ihn also für sein Verhältniß zu den Korinthern zurück? Der Maaßstab gilt allgemein für alle Lehrer — warum macht er für sich *) eine Ausnahme? Das Zugeständniß war allgemein — warum entzieht er sich ihm?

Er versichert sodann, daß er sich nicht einmal selbst beurtheile — den Augenblick darauf (V. 4), daß er sich Nichts bewußt ist, daß aber darin seine Rechtfertigung noch nicht begründet ist, der Herr aber ihn beurtheilen wird — allein was hat er seine Rechtfertigung vor den Korinthern zu verhandeln, wenn er ihr Urtheil überhaupt abweist? Und haben ihn denn die Korinther schon gerichtet? Wollten sie ihn richten? Wenn die Korinthischen Partheiungen dogmatischer Natur waren, mußten sich denn die Gegner des Apostels auf Amtsverletzungen, die sie ihm vorwarfen, berufen? Er verbietet endlich (V. 5) geradezu das vorzeitige Richten — ist aber das Richten, das er somit als vorschnell und als einen Eingriff ins göttliche Privilegium verbietet, mit dem Beurtheilen, welches ihm vorher (V. 3) gleichgültig war, Eins und dasselbe?

Welche unzusammenhängenden und endlich übertriebenen Wen-

*) ἐμοὶ δὲ.

dungen! Statt die Secten zu stürzen, stellt er die Arbeit ihrer Häupter unter den Schutz seines Indifferentismus. Statt die Partheien aufzulösen, stellt er das Urtheil über ihre Häupter dem jüngsten Gericht anheim. Wenn er sich desselben Gerichts vertröstet, glaubt er seine Anerkennung zu sichern. Er glaubt endlich erhaben dazustehen, wenn er das Urtheil der Korinther einfach nur verachtet, endlich als einen Eingriff in die göttliche Prärogative verurtheilt.

Die Widersprüche sind groß genug — ihre sichere Lösung finden sie aber in dem Umstande, daß der Verfasser nicht nur Synkretist, sondern auch Hierarch ist. Der Hierarch wird alsbald in seiner ganzen Größe dastehen.

Zuvor versucht er es durch eine zusammenfassende Wendung die bisherige Entwicklung zum Abschluß zu bringen.

Das habe ich, sagt er, mit specieller Beziehung auf mich und Apollos ausgeführt (V. 6)*), aber er sagt nicht zugleich, wo diese Ausführung beginnt — ob von C. 1, 14 an, wo er nach dem Strafwort über die Partheiungen auf sich zu reden kommt, — oder von C. 3, 5, wo er den Apollos gelegentlich mit sich zusammenstellt — eine gelegentliche Zusammenstellung aber, in einem Zusammenhange, der von den Lehrern überhaupt und ihrer Bedeutung handelt, ist das die Durchführung eines allgemeinen Gedankens mit durchgängiger, specieller Beziehung auf Paulus und Apollos? Oder wenn er sagen will: obwohl die Partheiungen weiter griffen und auch andere Häupter in Betracht hätten kommen können, so habe ich nur von mir und Apollos gesprochen und gehandelt — wo spricht er dann überhaupt von Apollos? — wo nennt er überhaupt noch seinen Namen außer in jener gelegentlichen Zusammenstellung desselben

*) ταῦτα μετεσχημάτισα.

(C. 3, 5) mit sich und nachher (C. 3, 22) mit sich und Petrus?

Doch es ist klar: er meint wenigstens die Ausführung von C. 3, 5 an, wie aus der Zweckangabe hervorgeht: um euert willen, damit ihr an uns lernet, nicht höher hinaus über das, was geschrieben steht — wahrscheinlich fehlte ursprünglich das Zeitwort: „sinnen" *), welches jetzt die gewöhnliche Lesart bildet, — er wußte kein Zeitwort zu finden, welches ihm bestimmt und zugleich allgemein genug war. Aber es würde ihm auch sehr schwer gewesen seyn, für diesen Satz ein passendes Zeitwort zu finden — am Schluß des Verses kann er zwar dreister auftreten und geradezu sagen: „auf daß ihr nicht Einer gegen den Andern euch aufbläbet" — allein, um nicht noch zu fragen, was ihn dazu berechtigte, „an uns" zu sagen, als ob Apollos damit einverstanden wäre und seine Zustimmung dazu gegeben hätte, erhoben die Korinther sich wider einander und erhoben sie nicht vielmehr ihre Partheihäupter?

Im Anfange seines Zwecksatzes, als er das Zeitwort mied und fallen ließ, war seine abentheuerliche Composition: damit ihr an uns lernet, „nicht über das, was geschrieben steht, hinaus" **) seine Aushilfe, um die Bestimmtheit zu vermeiden und das nöthige Allgemeine zu geben. Fragt man aber, auf welches positive Schriftwort er mit dieser geschraubten Wendung ziele — (denn ein positives Schriftwort muß er im Sinne haben) — so würde es schwer fallen, ja, unmöglich seyn, eine bestimmte Stelle des A. T. anzugeben, die ihm vorschwebte — das Wahrscheinlichste ist es vielmehr, daß der späte Schriftsteller vom Standpunkt seiner Leser und Zeit aus, auf welchem des

*) φρονεῖν.

**) τὸ μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται.

Heidenapostels Schrift als positives Gotteswort galt, die schriftliche Auseinandersetzung desselben als Norm für die Gläubigen bezeichnet hat — selbst auf die Gefahr hin, die matte Tautologie zu bilden: das habe ich geschrieben, auf daß ihr nicht über das, was geschrieben ist, hinaus ....

So viel ist aus der Verwirrung dieses Satzes noch zu ersehen: der Verfasser wollte darauf hinweisen, daß er mit dem vermeintlich vorhergehenden Excurs über Paulus und Apollos etwas Weiteres bezweckte, etwas Allgemeines, über die Zeitverhältnisse Pauli Hinausgehendes erreichen wollte; so wenig er aber jene Parallele durchgeführt hat oder auch nur nothdürftig durchführen konnte, so wenig ist es ihm gelungen, diesen Fingerzeig auf das allgemeine Interesse und dieses selbst zu gestalten.

Indem das synkretistische und hierarchische Interesse sich in seiner Seele durchkreuzen und indem er V. 7 die Anstalten dazu trifft, die Selbstüberhebung derjenigen zu strafen, die sich dagegen sträubten, ihren besondern Schatz dem großen Ganzen, dem kirchlichen Organismus zu Gebote zu stellen, erinnert er die Leute, die durch ihre Unterordnung unter die Partheihäupter bewiesen, daß sie auf eigne Schöpferkraft nicht Anspruch machten, an den Umstand, daß sie Alles, was sie etwa besitzen, doch nur empfangen haben. Der Hierarch, der als der einzige Vermittler alles kirchlichen Besitzes gelten will, tritt nämlich an die Stelle des Synkretisten und ergießt V. 8 seinen Spott über diejenigen, die ohne ihn Etwas seyn und bedeuten wollen: ja, ihr seyd schon satt, ihr seyd reich geworden, ihr herrscht ohne uns — ja, ihr seyd autonom, ihr seyd euch selbst genug, ihr bedürft unserer nicht — ihr seyd die wahren Herrscher und zum Herrschen bestimmt — nicht wahr? ihr wollt herrschen? Das würde euch gefallen — ja, ich wollte, ihr herrschtet, schließt der Hierarch,

indem er seine Ironie auf die Spitze treibt und dabei sicher ist, daß sein Wunsch doch nicht zur Erfüllung kommen könne — dann dürften wir doch mit euch zur Herrschaft gelangen, denn ohne euch würden wir freilich nie dazu kommen.

Seiner Herrschaft und hohen Würde ist aber der Hierarch vollkommen sicher: — Beides ist der Lohn seiner Martyrien und diese Bürgschaft für seine hohe Bedeutung hält er den rebellischen Layen V. 9—11 spottend und ironisch als etwas freilich Geringes und Unbedeutendes, ja, als etwas Erniedrigendes entgegen.

„Uns Apostel als Todesopfer hat Gott freilich zu den Letzten gemacht und als solche bloßgestellt" (V. 9) — uns Apostel, d. h. alle Apostel, die in Verbindung mit Paulus einen heiligen Chor bilden und deren tragisches Endschicksal aller Welt bekannt ist.

Was soll aber in dieser Schilderung des Märtyrerstandes der Zug V. 12, daß er seinen Lebensunterhalt eigenhändig schafft und wirkt? Was soll diese freie Entsagung auf den Lohn der Gemeinden — eine Entsagung, die durchaus nicht zu den Leiden gerechnet werden kann und vielmehr das wohlberechnete Mittel zur Behauptung der eignen Selbstständigkeit ist? Es ist eine Reminiscenz, die der Ueberlieferung vom Benehmen des Heidenapostels entsprungen ist, hier aber am allerwenigsten an ihrer Stelle war.

Was soll ferner (ebend. V. 12) die Antithese der Behandlung, die der Apostel erfährt, und seines Verhaltens gegen die Verfolger: „werden wir gelästert, so segnen wir" u. s. w.? Sie gehört auch nicht in einen Zusammenhang, in dem es sich rein und allein um Verfolgungen und Leiden handelt, die der Apostel und seines Gleichen erfahren — sie ist wiederum Reminiscenz, einem fremden Zusammenhang entnommen, freie Bearbei-

tung des evangelischen Gebots, wonach (Luk. 6, 28) der Fluch der Leute mit Segen vergolten werden soll. Je ungehöriger im vorliegenden Zusammenhange dieser Selbstruhm ist, um so stärker legt er dafür Zeugniß ab, daß dem Verfasser bereits ein Evangelium mit jenem Gebot des Herrn gegeben war.

Kurz, die Hierarchie bestand schon, als der Verfasser schrieb, und sie suchte gegen die Widerspenstigkeit der Layen nach den Rechtstiteln ihrer Herrschaft — es gab schon Evangelien, mehrere Evangelien, denn diejenige Schrift, die den Segen als Waffe gegen den Fluch gebot, war nicht das Urevangelium — es gab endlich schon, wie der Verfasser sogleich beweisen wird, eine Norm der Katholicität.

Nachdem er nämlich sich und Seines gleichen (V. 13) mit gezierter Uebertreibung als den Abschaum und Auswurf der Welt bezeichnet, lenkt er (V. 14) ein, erklärt er, daß er (V. 15) doch ihr Vater bleibe, ermahnt er sie (V. 16), ohne zu sagen, worin, ihm nachzuahmen, berichtet er ihnen, daß er eben deshalb — aber er sagt nicht weshalb — den Timotheus zu ihnen geschickt habe — vergißt er, daß dieser dann vor dem Briefe angekommen seyn müßte, und kommt er endlich zur Hauptsache, auf welche alle diese verworrenen Wendungen hinzielten, zur Eröffnung, daß Timotheus sie der Weise erinnern werde, wonach er überall, in allen Gemeinden lehre.

Welch' ungründlicher Lehrer hätte er also seyn müssen, wenn sein langer Aufenthalt unter den Korinthern nicht lang genug war, um dieselben mit seiner Weise bekannt zu machen!

Aber um Pauli Weise ist es dem Verfasser auch nicht zu thun, er will vielmehr auch einmal auf die Eine und allgemeine, überall geltende kirchliche Norm hinweisen — Timotheus brauch gar nicht zu kommen — er ist nicht abgeschickt, wie sich der Verfasser nachher besinnt (C. 16, 10), er

wird erst kommen und er bleibt überflüssig, da der Verfasser in diesem Briefe selbst schon Alles zusammenstellt, was er für den Inbegriff des Katholischen hält.

Er wollte nur auf den kirchlich-gesetzlichen Boden hinweisen, auf welchem der Hierarch unbesieglich dasteht, und in den unschön ineinandergeworrenen Wendungen, mit denen er (V. 18—21) diese ganze Exposition schließt und mit seiner baldigen persönlichen Ankunft droht, stellt er sich als den allgewaltigen Hierarchen dar, der Krieg und Frieden in beiden Händen vor sich hertragen kann.

Der Hierarch wird sich alsbald als wunderthätiger Strafrichter bewähren.

Von der Unzucht.

C. 5, 1—6. 20.

Der Verfasser fühlte es sehr wohl, daß er jetzt, wenn er zu einem andern Capitel übergehen und nach der Grundvoraussetzung des Briefes diesen Theil der Abhandlung wieder an ein Vergehen der Korinther anknüpfen wollte, sich nicht mehr auf die Zuträgereien von Chloens Gesinde berufen durfte, daß er vielmehr einen neuen Uebergang bilden mußte. Dießmal nennt er das allgemeine Reden der Leute seine Quelle und bezeichnet er durch das hinzugefügte „überhaupt"*): — „überhaupt hört man, daß Hurerei unter euch ist", das folgende Monitum als

---

*) C. 5, 1 ὅλως.

Begründung und weitere Bestätigung der Strenge, mit der er bisher gegen die Korinther aufgetreten ist.

Die Hurerei, von der er gehört hat, ist das Verhältniß, das ein Gemeindemitglied mit dem Weib seines Vaters hat. Er sagt aber Nichts darüber, ob der Verbrecher mit seines Vaters Weibe als Mann oder als Buhle lebt, ob sein Vater todt ist oder nicht, ob derselbe in letzterem Falle das Weib noch als Ehefrau hat oder ob er von ihr geschieden ist — das Gerede der Leute hatte ihm Nichts darüber zugetragen — vielmehr läßt er sich mit Willen auf dieß Detail nicht ein und braucht er sich nicht auf dasselbe einzulassen, da es ihm nur darauf ankam, eine ihm besonders am Herzen liegende Regel in Betreff der verbotenen Verwandtschaftsgrade aufzustellen, die Ehe mit der Stiefmutter als einen Gräuel darzustellen und in der Vernichtung des Gräuels seine hierarchische Allgewalt zu beweisen.

Er sieht sich gegenwärtig in der Korinthischen Gemeinde — die ganze Gemeinde mit seinem Geist im Namen desjenigen versammelt, der schon die Versammlung von Zweien oder Dreien, die in seinem Namen zusammentreten, (Matth. 18, 19. 20) als eine vollkräftige und mit unbeschränkter Allmacht begabte bezeichnet hat — und so spricht er als richterlicher Vorsitzender das Urtheil über den Verbrecher aus, wonach derselbe dem Satan zu übergeben ist.

In diesem Augenblicke, meint er, geschieht das Gericht, da er schreibt und die Korinther seinen Brief lesen*) — als ob das derselbe Augenblick wäre!

---

*) eine Voraussetzung, die nnr unwillkührlich durch das Perfectum: ich habe geurtheilt, κέκρικα, durchkreuzt wird, d. h. durch ein Perfectum, welches aus der Reflexion entsprang, daß er jetzt schon, ἤδη, ehe er zu ihnen selber kommt, die Sache zur Entscheidung gebracht hat.

Wie gefährlich wäre ferner das Wagstück gewesen, wenn es der Apostel wirklich gewagt hätte, nicht nur sogleich zum äußersten Mittel zu greifen und auf das bloße Gerede der Leute hin einen höchsten Gerichtstag zu halten, sondern auch sich ohne Weiteres darauf zu verlassen, daß er eine Gemeinde, die seine Autorität nicht unbedingt anerkannte, von der sogar ein großer Theil in offenem Aufstande sich gegen ihn befand, sogleich zur Zustimmung zu seiner Meinung bringen würde.

Allein die Gefahr verschwindet für den Apostel, da sein Name nur der hierarchischen Fiction dient.

Nur der fingirte Paulus, nur eine imaginäre Person war im Stande, ein so colossales Strafwunder zu dictiren — einem wirklichen Menschen im Verhältniß und Kampf mit Seinesgleichen ist dieß abentheuerliche „Bewußtseyn der Wundermacht", welches die Apologeten*) auf Grund dieser Stelle, deren paulinischen Ursprung sie vielmehr erst beweisen müßten, dem Paulus und seinen apostolischen Mitarbeitern zuschreiben, nicht gegeben.

Nach dieser thaumaturgischen Kraftanstrengung wendet sich nun der Hierärch zu den Vorwürfen, die er den Korinthern zu machen hat — Allerdings sehr zur ungelegenen Zeit, da er dieselben, die er jetzt zu tadeln hat, so eben noch als obersten Gerichtshof constituirt hatte.

Nach dem Zusammenhange müßte seine Aufforderung, den alten Sauerteig zu beseitigen, sich unpassend genug auf den Verbrecher beziehen, der durch das Gericht längst beseitigt, ausgestoßen, dem Satan zum Verderben seines Fleisches übergeben ist, während sein Geist, ohne daß man weiß, wie das möglich ist, für die Seligkeit am Tage des Herrn aufbewahrt bleibt.

---

*) so auch Herr Dr. Baur, a. a. O. p. 329.

Wenn diese Rückbeziehung auf eine Sache, die vollständig erledigt war, ungehörig ist, so ist es vielmehr noch unpassender, daß die Ermahnungen V. 6. 7 allerdings so allgemein gehalten sind, daß an den Verbrecher nicht mehr, wenigstens nicht mehr allein zu denken ist. Dafür stehen sie nun aber auch als eine bildliche Ausarbeitung über die Nothwendigkeit, daß die Christen in ihrem Osterleben (V. 8) — denn immer ist ihr Ostern — den Sauerteig der alten Unreinheit von sich entfernen müssen, ziemlich zusammenhangslos da.

Mag es seyn! Ersehen wir doch aus seinem bildlichen Spiel, daß er in einer Zeit schrieb, in welcher das jüdische Paschafest längst christianisirt war und als christliches Fest bereits so feststand, daß es als Bild für die Reinigkeit des christlichen Lebens überhaupt gebraucht werden konnte.

Fordern wir von ihm auch jetzt nicht Zusammenhang, wenn er V. 9—13 zu einer neuen Angelegenheit kommt und dieselbe am Schluß der Entwicklung (V. 13) mit der vorhergehenden Verhandlung über den Ehebrecher unmittelbar zusammenwirft, obwohl dieselbe schon durch das Osterbild weit zurückgedrängt war.

Er will die Mißdeutung, die seiner Warnung in dem früheren Briefe vor dem Umgang mit Hurern geworden war, durch Erinnerung an das, was er in der That geschrieben, berichtigen — wie kann er aber diese Berichtigung, die einen ganz andern Gegenstand betrifft, V. 13 mit der Forderung: „thut den Bösen — den Bösen, der in dieser Bestimmtheit nur jener längst abgethane Ehebrecher seyn kann — thut ihn hinweg von euch!" schließen.

Und welches Mißverständniß! Wenn er vor dem Umgang mit Hurern warnt, so sollen das die Leute so aufgefaßt haben, als ob sie danach die Welt räumen müßten? Ist es irgend

einem Menschen möglich, diese Warnung auf etwas Anderes als auf die geistige Gemeinschaft zu beziehen?

Und ist seine Deutung einer gewöhnlichen Lebensregel nicht vielmehr falsch, wenn er erklärt, er habe nur den Umgang mit lasterhaften Brüdern d. h. Gemeindegliedern gemeint, an die draußen Stehenden dagegen habe er gar nicht gedacht. D. h. ist diese Deutung einer gewöhnlichen und keiner Erklärung bedürftigen Lebensregel nicht trivial?

Und wirklich? In dem Briefe hat er diese von ihm unpassend genug gedeutete Lebensregel aufgestellt? Als ob es eines besondern Briefes von seiner Seite bedurfte, damit jene Norm der Menschheit gegeben wurde, und eines unmöglichen Mißverständnisses seiner Leser, damit er — er vielmehr eine haltlose Deutung desselben aufstellte!

Hätte ein wirklicher Paulus als Urheber des vorliegenden Briefes schon vorher an die Korinther einen Brief geschrieben und würde er sich bewogen gefühlt haben, auf denselben die Rede zu bringen, so würde er es in einer naturgemäßeren Weise gethan haben.

Wenn nun eine Polemik gegen die Unterwerfung unter die heidnische Gerichtsbarkeit folgt (C. 6, 1—6), so ist jeder Gedanke an Zusammenhang mit dem Vorhergehenden aufzugeben. Ein Anklang war zwar für den Verfasser darin gegeben, daß vorher von den Draußenstehenden die Rede war — allein die Beziehung, in der sie jetzt und vorher in Betracht kommen, ist beidemale eine wesentlich verschiedene. Der Verfasser, der so gern thun möchte, als ob er über eine Menge Beziehungen zu gebieten hätte, die in seinem Verhältniß zu den Korinthern lie-

gen, sieht sich darauf beschränkt und dazu gezwungen, Dogmen und Satzungen seiner Zeit nebeneinander aufzustellen — oder vielmehr seine eigentliche Absicht war nur auf die Aneinanderreihung der Dogmen seiner Zeit gerichtet und die Voraussetzung, daß Paulus schreibe, sollte dieser dogmatischen Theorie nur die Weihe der apostolischen Autorität geben.

Das Verbot des heidnischen Gerichtsstandes stand schon als Satzung fest, als der Verfasser es theoretisch zu begründen suchte und zum Beweis, daß er nicht selbstständig schafft, vielmehr nur Gegebenes zusammenstellt, verwandte, dabei aber doch wesentlich verschiedene Gebote unmittelbar (V. 7) mit ihm zusammenwarf. Der Verfasser hat die strafende, in Fragen eingekleidete Bemerkung über die Benutzung des heidnischen Gerichtsstandes derselben Evangelienschrift entnommen, der der Verfasser des Lukasevangeliums C. 12, 57 die vereinzelte Frage: „was entscheidet ihr aber auch, was Recht ist, nicht von euch selber?" entlehnt hat.

Wenn er übrigens in seiner theoretischen Begründung des Verbots davon ausgeht, daß die Heiligen die Weltrichter, die oberste Instanz über die ganze Welt seyen und auch die Engel richten werden — (wie das letztere Gericht ausgeführt werden wird, darüber hat er selbst nichts Näheres zu sagen gewußt) — so ist V. 3 der Schluß, ob sie dann nicht vielmehr auch die irdischen Sachen entscheiden sollten, richtig gebildet, schwebend dagegen hält sich der Schluß V. 2, ob sie als Weltrichter der geringeren Rechtssachen nicht würdig seyen — er verwechselt und verwirrt nämlich zwei Wendungen, ob sie dann den geringeren Sachen nicht gewachsen, und die andere, ob diese ihrer nicht würdig sind.

Während ferner die Frage V. 5, ob sich denn sogar auch nicht Ein Weiser unter ihnen finde, der zwischen Bruder und

Bruder richten könne, in ihrer Grundanlage richtig gebildet ist, ist es sehr geziert und noch dazu etwas Neues, welches vollständig aus dem Zusammenhange heraustritt, wenn er V. 4 die Anweisung gibt, man solle aus der Gemeinde die Verachteten auslesen und zu Richtern setzen.

V. 6 verwirrt er sodann zwei Verbote, das Verbot des heidnischen Gerichtsstandes und das des gerichtlichen Haders überhaupt, unmittelbar in einander — ein sicherer Beweis, daß der Stoff dieser Exposition ihm gegeben ist, er selbst aber desselben nicht Meister war.

V. 7 glaubt er das Verbot des gerichtlichen Haders richtig weiter zu führen, wenn er es dahin erklärt, daß der Gläubige vielmehr Unrecht leiden und sich übervortheilen lasse — er hat also dem evangelischen Gebot, welches die Unterwerfung unter die weltliche Gewaltthätigkeit überhaupt empfiehlt (Luk. 6, 29), eine viel zu beschränkte Bedeutung gegeben, wenn er es zu einem Verbot des gerichtlichen Haders zwischen Brüdern, d. h. zwischen den Gläubigen macht.

Sehr matt ist es, wenn er daran V. 8 den Vorwurf knüpft, daß sie überhaupt Unrecht thun und noch dazu an ihren Brüdern — übervortheilen und noch dazu die Brüder; sehr weit hergeholt ist nach diesem Excurs gegen den heidnischen Gerichtsstand die Bemerkung V. 9. 10, daß die Ungerechten — er zählt alle mögliche Arten von solchen weitläufig auf — das Reich Gottes nicht ererben werden; — sehr geziert endlich ist es, wenn er die Korinther V. 11 daran erinnert, daß ihrer Etliche auch solche gewesen seyen — als ob er irgend einen Anlaß hätte, von der Vergangenheit zu sprechen, wenn er allein von der Gegenwart und ihren Gebrechen handelt — als ob er ein Recht dazu hätte, die Vergangenheit zu berühren, wenn

seine Leser, wie er selbst bemerkt, vom Schmutz derselben gereinigt sind.

Er selbst läßt diese Erinnerung an die Vergangenheit eben so folgenlos dastehen, wie sie ohne Anlaß war, und kommt sogleich darauf (V. 12) zu einer Wendung, die in diesem ganzen Abschnitt (C. 5. 6) nicht den geringsten Anklang besitzt. „Alles steht mir frei, aber es frommt nicht Alles" klingt allein an die C. 8 folgende Abhandlung über den Genuß des heidnischen Opferfleisches an — mit dem Anfang von V. 13, wonach die Speise dem Bauch, der Bauch der Speise gehört, steht es allenfalls auch noch in Verbindung, aber mit dem Schluß dieses Verses und des ganzen sechsten Capitels hat es nicht das Geringste mehr zu thun — der Verfasser handelt nämlich von V. 13 an bis V. 20 von der Hurerei, für welche das Unding von Zugeständniß: „Alles steht mir frei", unmöglich ist — so unmöglich, daß es auch nicht im vermeintlichen Brief der Korinther, auf welchen der Verfasser nach der Annahme einiger Ausleger Bezug nehmen soll, gestanden haben kann.

Nein! Ihm, dem Verfasser lag es im Kopf — er bringt es hier zur Unzeit an, läßt es nachher fallen, nachdem er es V. 12 mit der eben so folgenlos bleibenden Wendung: „Alles steht mir frei, aber Nichts soll mich gefangen nehmen", verbunden hatte.

Genug, er handelt nun V. 13 — 20 von der Hurerei und weist ihr Unrecht nach, indem er zeigt, wie sie der Hure die Glieder zu eigen gibt, die dem Herrn gehören, und daß sie eine Versündigung an dem eigenen Leibe ist, der zum Tempel des heiligen Geistes bestimmt ist, noch dazu am Leibe, den der Mensch sich nicht einmal selbst gegeben hat.

Von der Ehe.

Cap. 7.

Wie der Verfasser Chloens Gesinde vergessen hat und selbst nicht mehr daran denkt, aus den Zuträgereien dieser Dienstboten den Anlaß zu seinen Belehrungen zu entnehmen, so thun wir desgleichen und werden wir ihm auch nicht mehr mit der Frage beschwerlich fallen, ob die Belehrungen, die er jetzt über die Ehe gibt, bestimmten Ansichten entgegentreten, die mit der Richtung und Grundvoraussetzung jener Partheien, über die ihn Chloens Gesinde unterrichtet hatte, im Zusammenhange stehen. Er weiß jetzt selbst Nichts mehr von jenen Partheiungen — er gibt im Folgenden die christliche Ansicht über die Ehe und die Casuistik der Ehegesetzgebung, so weit sich dieselbe in seiner Zeit entwickelt hatte — verlangen wir daher von ihm nicht mehr, als er geben konnte.

Da er es in diesem Capitel auch nicht mehr mit bestimmten Mißbräuchen, wie im vorhergehenden Abschnitt zu thun hat, so konnte er auch nicht mehr aus dem allgemeinen Gerede der Leute den Anlaß zu seiner Abhandlung entnehmen — nein! die Korinther haben ihm (C. 7, 1) über die Ehe geschrieben und er antwortet ihnen — aber worauf? auf ihre Anfragen? Gibt er im Eingang auch nur die geringste Andeutung darüber, welches ihre Anfragen waren? Knüpft er in der That an ihre Fragen an? Nimmt er nachher auch nur Einmal auf bestimmte Anfragen Bezug? Kommt auch nur Ein Wink darüber vor, ob alle Punkte der folgenden Abhandlung sich auf entsprechende Anfragen beziehen oder ob er einmal im Zuge auch ohne Rücksicht auf bestimmte Fragen seine Ansicht detaillirt?

Nichts von alle dem. Der vorausgesetzte Anlaß ist ein oberflächliches Gebilde und nachdem dasselbe V. 1 einmal aufgestellt ist, sogleich darauf und für immer vergessen.

Als der Verfasser schrieb, war der Vorzug der Ehelosigkeit vor der Ehe, die nur um der Hurerei willen zugestanden wird (V. 2), schon ein moralisches Dogma — dieser Vorzug verstand sich so sehr von selbst, daß er nicht einmal daran dachte, ihn im Eingange zu begründen.

Die Ehe, die das christliche Princip nur als ein Zugeständniß an die Schwäche des Fleisches duldete, war schon nach den Bedürfnissen des geistlichen Lebens geordnet und die gegenseitige Verpflichtung der Gatten gegeneinander für den Fall, daß sie in Folge eines gegenseitigen Uebereinkommens zum Behuf des Fastens und Betens darauf verzichteten, momentan aufgehoben (V. 3—6). Wenn der Verfasser sodann zum Schluß seines Excurses über diese momentane Aufhebung der Verpflichtung V. 5 die schwebend gehaltene Anweisung gibt, sie sollten dann wieder zusammengehen, damit sie nicht der Satan um ihrer Unreinheit willen versuche — (als ob diese Aussicht auf den wieder erlaubten Genuß für die augenblickliche Enthaltung trösten sollte!) — so zeigt er wenigstens soviel, daß er in einer Zeit schreibt, in der die spätere Ansicht und Sprache der Asceten schon in ihren Anfängen vorhanden waren.

Wir sagen: wenigstens! Denn was seine Anweisung in der That bezweckt, ob sie für die augenblickliche Entsagung allein nur trösten soll, ob er die Zeit der Entsagung soviel wie möglich beschränken, ob er der Gefahr zuvorkommen will, daß die Eheleute sich nicht noch während ihres Fastens von der unvertilglichen Unreinheit zum Fall bringen lassen möchten, das würde er selbst nicht einmal sagen können, da alle diese Wendungen mit Einemmale ihm im Sinn lagen.

Nachdem er V. 7—9 die Ehe noch einmal als ein bloßes Zugeständniß, als eine Schwäche geschildert hat, die als ein Mittel um dem Schlimmeren, den Folgen der Brunst zu entgehen, zugelassen werden kann, kommt er V. 10. 11 auf die Ehescheidung.

Er verbietet dieselbe, führt das Verbot auf ein ausdrückliches Gebot des Herrn zurück (V. 10) und dennoch bestimmt er ohne Weiteres, ohne den geringsten Einschnitt zu machen, was in dem Fall geschehen solle, wenn dennoch die Scheidung eingetreten ist (V. 11), und am Schluß dieser Anweisung kommt er mit einem schlaffen und nachhinkenden „und" zum Verbot der Scheidung zurück.

Eine folgenreiche Verwirrung! Erst absolutes Verbot, sodann unbefangene Annahme des Falls, der als Ausnahmsfall nicht einmal charakterisirt ist, endlich Rückfall in die Voraussetzung des Verbots.

Verständig ausgedrückt ist der Sachverhalt folgender: der Verfasser kennt das absolute Verbot des Urevangeliums — in seiner Strenge konnte er aber dasselbe nicht festhalten, da er für das wirkliche Leben, welches demselben oft genug widersprach, Regeln geben wollte, — aber er kannte auch noch nicht die Casuistik, die im Matthäusevangelium ausdrücklich den Fall bestimmt hat, dem die Absolutheit des Verbots weichen solle.

Wenn er sodann ausdrücklich erklärt, daß er für seine Hochstellung des ehelosen Lebens kein Gebot des Herrn für sich habe (V. 25), so bestätigt sich das so eben gewonnene Ergebniß: — er kannte weder das Matthäusevangelium, noch die evangelische Quellenschrift, aus welcher der Verfasser desselben (C. 19, 10 — 12) den Preis derjenigen, die auf die Ehe Verzicht geleistet haben, entnommen hat.

Was seine Anweisung für die gemischten Ehen (zwischen Christen und Heiden) betrifft, so ist dieselbe erstlich schief gestellt, wenn er sein Gebot, auch diese als wirkliche, vollgültige Ehen aufrecht zu halten, und seine Argumentation, daß der ungläubige Theil durch den gläubigen geheiligt werde, mit der Bemerkung schließt (V. 14), sonst wären ja eure Kinder unrein — als ob das Unding möglich wäre, daß alle seine Leser in Mischehen lebten, oder als ob er nur zu solchen Leuten spräche! Seine Anweisung ist ferner höchst unzusammenhängend: — nachdem er die gemischten Ehen durch die Reflexion, daß der gläubige Theil den andern heilige, als vollgültige zur Anerkennung gebracht hat, mißbilligt er sie (V. 16) dennoch, schlägt er die Hoffnung, mit der der gläubige Theil der Errettung des ungläubigen sich vertröstet, als eine anmaaßliche nieder und versteht er sich nur nothgedrungen, für den Fall *), daß Gott diesen oder jenen für eine Mischehe bestimmt hat, zur Anerkennung derselben.

„So ordne ich es in allen Gemeinden", setzt er hinzu: — d. h. verständig ausgedrückt: dem allgemeinen katholischen Gebrauch, der diese Mischehen zuläßt, muß ich mich fügen.

Ich! — so ordne ich es in allen Gemeinden! Als ob ein Mann, der in seiner Anweisung für diesen Fall Ja und Nein unmittelbar neben einander stellt, ein Ordner und Gesetzgeber für die ganze Kirche seyn konnte!

Was für ein Gesetzgeber, der in einem Abschnitt über die Ehe plötzlich und sogar in der Meinung, als befinde er sich noch im besten Zusammenhang auf die Gleichgültigkeit, mit der Gott auf den Unterschied der Beschneidung und Vorhaut herabsieht (V. 18. 19), zu sprechen kommt!

*) V. 17 εἰ μή.

Was für ein Gesetzgeber, der durch den bloßen Anklang des Gedankens der Gleichgültigkeit bewogen, sich über die Gleichgültigkeit vom Unterschied des freien und des Sclavenstandes ausläßt (V. 20—22), dem Sclaven anräth, seinen Stand als gleichgültig zu betrachten, ihm mit einer sehr gezierten und mangelhaften Wendung befiehlt, selbst für den Fall sogar *), wenn er frei werden könne, seiner Sclaverei zu gebrauchen (!) **) — der den Sclaven endlich damit tröstet, daß er ein Freigelassener Christi, der berufene Herr dagegen ein Knecht Christi sey!

Als ob der Knecht als Freigelassener Christi von diesem nicht abgelöst seyn müßte und der Herr, wenn er auch durch seine Berufung Christi Knecht wird, aufhörte, seines bürgerlichen Sclaven Herr zu seyn!

Was für ein Gesetzgeber ferner, der an sein Gebot für den Sclaven V. 23 das Verbot, „werdet nicht Menschenknechte", unmittelbar anknüpft — als ob zur Warnung vor der Menschenknechtschaft, die hier eine geistige und theoretische ist, nachdem das Partheiwesen der Korinther und ihre Unterordnung unter Partheihäupter längst vergessen ist, auch nur der geringste Anlaß gegeben war!

Was für ein Briefschreiber endlich, der, wenn er jetzt wiederum auf die unendliche Vorzüglichkeit des ehelosen Lebens zu sprechen kommt und die Gründe auseinandersetzt, die die Ehe unendlich unter die Enthaltung stellen, so thut und spricht ***), als ob er über diese Angelegenheit noch kein Wort habe fallen lassen, und endlich über das gottselige Verhalten der

---

*) V. 21 ἀλλ' εἰ καί.

**) gebrauchen! Es lag ihm nämlich die Wendung im Sinne: von der Gelegenheit, frei zu werden, keinen Gebrauch machen!

***) V. 25 περὶ δὲ τῶν παρθένων.

Wittwen Verhaltungsmaaßregeln gibt (V. 39. 40), als hätte er diese Angelegenheit nicht bereits (V. 8. 9) vollständig erledigt!

Nur Eins heben wir aus seinen Argumentationen hervor, weil es wiederum für die Bestimmung seines Verhältnisses zu den Evangelien von Wichtigkeit ist.

In dem Zusammenhange, in dem er (V. 29—31) wegen der Kürze der Zeit, die bis zur letzten Krisis noch übrig ist, die Ehe als unnöthig und überflüssig darstellt, fügt er in Bezug auf dieselbe Kürze der noch übrigen Zeitspanne die Mahnung hinzu, daß demnach auch diejenigen, die Weiber haben, so seyn sollen, als hätten sie keine, und führt er diese Wendung sogleich ins Allgemeine weiter fort, daß auch die Weinenden so seyn sollen, als weineten, die sich Freuenden, als freuten, die Kaufenden, als besäßen sie nicht.

Weiber haben, sich freuen, kaufen sind aber positive Bestimmungen und Genüsse, die alle an ihrer Stelle sind, wenn es sich um die Entsagung und Verzichtleistung handelt. Das Weinen gehört demnach nicht hieher, ist durch Nichts im Zusammenhang herbeigeführt, konnte Niemandem in den Wurf kommen, der ursprünglich schafft und wirklich einem treibenden Interesse folgt — es ist dem Verfasser zufälligerweise, von außen, durch fremde Gewalt zugekommen — woher aber? Aus jenen Seligpreisungen, die der Verfasser des Lukasevangeliums mit unserem Verfasser aus Einer und derselben Quellenschrift entnommen hat.

Vom Götzenopfer.

C. 8 — C. 11, 1.

Statt, wie ein wirklicher Briefschreiber gethan hätte, an den Anlaß, der ihn zu der Abhandlung über den Genuß des Götzenopferfleisches brachte, anzuknüpfen, beginnt er seine Abhandlung, die er durch Nichts einführt, sogleich mit einem Excurs über das Wissen — über das Wissen in allen möglichen Formen, Verhältnissen und Gegensätzen (V. 1—3). Zuerst (V. 1) wenn er dem Wissen mit einem Zugeständniß entgegenkommt und den Korinthern zugesteht: ja, wohl, wir Alle haben das Wissen, auch ihr habt es, beschränkt er dieß Wissen durch die Liebe. Unmittelbar darauf ist das Wissen (V. 2) das verwerfliche vermeintliche Wissen und nach dem unmotivirten, unerklärlichen Ausfall auf dasselbe kommt es auf einmal als Passivum, als von Gott erkannt werden und zwar als Folge der Liebe zu Gott (V. 3) zum Vorschein. Drei Wendungen überstürzen einander — keine kommt zu ihrem Recht — die letzte verläuft namentlich ins Leere, da der Verfasser sogleich darauf von dem wirklichen Wissen über die Natur des Götzenopfers handelt — d. h. von demjenigen Wissen, von welchem er V. 1 sprach und von dem hier auch allein die Rede seyn konnte.

Es handelte sich um die richtige Theorie, aus welcher die richtige Praxis folgen mußte.

Sagen wir es aber nur sogleich, wie es kam, daß der Verfasser in jenem Eingange von der richtigen Theorie sogleich zum vermeintlichen Wissen übersprang und sich unmittelbar darauf in der Unbestimmtheit seines von Gott erkannt werdens verlor! Er kann die richtige Theorie doch nicht wirklich darstellen — sein

eignes Bewußtseyn über den Gegenstand ist unklar — daher flüchtet er sich nach seinem Zugeständniß (V. 1) sogleich in die Antithese gegen das vermeintliche Wissen — endlich zur Höhe, aber von ihm nicht wirklich beschriebenen Höhe des von Gott erkannt werdens.

Seine Unklarheit über die richtige Theorie wird er sogleich verrathen.

V. 4 macht er dazu Anstalt, die freiere Ansicht zu begründen — er will ihr Recht geben, sagen, worin ihr Recht besteht, V. 7 will er die Beschränkung nachfolgen lassen, die die Rücksicht auf den schwachen Nächsten gebietet — diese Beschränkung tritt aber ein, ehe und ohne daß das Zugeständniß und die Anerkennung der Richtigkeit der freieren Ansicht wirklich erfolgt ist — die der richtigen Theorie entsprechende Praxis muß der die Theorie verläugnenden Praxis weichen, ehe sie selbst als berechtigt anerkannt ist.

Er will V. 4 die Theorie der freien Praxis entwickeln und ihr Recht zugestehen — (ja, es gibt keine Götzen in der Welt) — aber schon die zweite Hälfte dieses Satzes: „es gibt außer dem Einen keinen andern Gott", bringt in das Ganze schon eine schreiende Disharmonie — eine Disharmonie, die sogleich und darauf (V. 5. 6.) allein festgehalten wird, da der Verfasser die Existenz und Wesenheit der Götzen nun voraussetzt und nur die Annahme Anderer, daß sie auch Götter seyen, als eine irrthümliche bestreitet.

Dieser grelle Widerspruch beweist, daß der Verfasser in der Theorie selber noch unklar ist. Er hat nicht die freie, richtige, selbstgewisse Theorie — kein Wunder daher, daß er auch nicht die entsprechende freie Praxis setzen konnte! Seine ängstlichen und verschrobenen Wendungen haben die freie Theorie und Praxis als Erwerb seiner Zeit zur Voraussetzung, aber er wagt

es nicht, beide zu setzen, und wenn er (von V. 7 an) die Selbstentsagung auf die der freien Theorie entsprechende Praxis anempfiehlt und so thut, als ob diese Nachgiebigkeit gegen die Schwachen das freie Werk der Liebe sey, braucht er Wendungen, die sogar die Condescendenz zu dem götzendienerischen Bewußtseyn der Schwachen verlangen.

Indem wir die schreiende Dissonanz seiner Darstellung, wonach die Schwachen — (die sich doch nach V. 9. 13 nur an der freien Theorie und Praxis ärgern und mit ihr schlechthin Nichts gemein haben wollen) — durch den Genuß (V. 7 und 10), an dem sie ohne Weiteres Theil nehmen oder zu dem sie sich verleiten lassen, der Gefahr der Befleckung und des völligen Verderbens ausgesetzt würden — indem wir diese Voraussetzung ihrer eigenen Grund- und Haltlosigkeit überlassen, weisen wir darauf hin, wie der Verfasser V. 7 die Gefahr, der die Schwachen ausgesetzt sind, auf ihre Voraussetzung von der wirklichen Wesenhaftigkeit der Götzen, kurz, auf ihr götzendienerisches Bewußtseyn gründet und sie um dieses Bewußtseyns willen der sorgfältigen Schonung der Andern anempfiehlt.

Wo solche Widersprüche zu Grunde liegen, ist es allerdings nicht zu verwundern, wenn von V. 7 an kein Satz richtig durchgeführt, jeder von entsprechenden kleineren Widersprüchen durchzogen ist, und ist es im Grunde dem Verfasser auch nicht zu verdenken, wenn er den ganzen Dispüt niederschlagen und mit der Wendung V. 8: die Ausübung der Freiheit helfe Nichts, die Unterlassung raube Nichts, die Entscheidung als gleichgültig bezeichnen möchte.

Allein er hat diese Gleichgültigkeit selbst am wenigsten anerkannt — er ist mit keinem besondern Beispiel vorangegangen — er ist nicht unpartheiisch: — er schützt den Schwachen, statt ihn über die Grundlosigkeit seines götzendienerischen Bewußt-

seyns zu belehren und ihn zur Freiheit zu erheben — er wendet sich nur an den Starken und Freien und will ihn bereden, sein Recht als etwas Gleichgültiges preiszugeben, statt die Theorie, die selbst die entsprechende Praxis wichtig macht, zu vertheidigen — an den Schwachen wendet er sich nicht, er protegirt ihn nur, macht ihn aber dadurch zur Autorität für den Gebildeten.

Es folgt nun, durch das ganze neunte Capitel hindurch, eine Abschweifung, in welcher der Apostel sich als das Beispiel eines solchen darstellt, der freiwillig auf das ihm zustehende Recht Verzicht leistet und den Schwachen sich in dem Grade accomodirt, daß er mit ihnen selbst ein Schwacher wird.

Man sieht also ungefähr, was der Verfasser wollte, er hat aber seine Abschweifung frostig und unmotivirt eingeleitet — er hat die Hauptkategorie, auf die es hier ankam, nicht richtig durchgeführt — die weitläufige Ausführung eines der Rechte, auf dessen Genuß der Apostel Verzicht geleistet hat, des Rechts, welches dem Clerus den Layen gegenüber zusteht, verräth den Hierarchen, der diese Abschweifung zur Unzeit für die theoretische Begründung seines Rechts benutzt — wenn er endlich zuletzt sagen sollte, worin und in welcher Form der Apostel den Schwachen ein Schwacher geworden ist, so würde er selber die Antwort schuldig bleiben.

Wenn er die Abschweifung abrupt mit der Frage einleitet: bin ich nicht ein Apostel, so wäre es richtig, wäre seine Argumentation allein zusammenhängend, wenn er die Anerkennung seines Apostolats von vornherein voraussetzte und nun zeigte, daß er auf alle Rechte, die ihm sein Charakter als Apostel zuwies, Verzicht geleistet habe — so argumentirt er aber nicht — er argumentirt also nicht richtig und hält sich V. 1 und 2 viel zu lange dabei auf, seinen Apostelcharakter zu beweisen, indem

er sich darauf beruft, daß er den Herrn gesehen habe und daß die Korinther sein Werk in dem Herrn seyen — sein Werk, als ob sie allein sein Werk gewesen wären — als ob er nicht noch andere Gemeinden gestiftet habe!

Hier, wo die beweisende Strenge der Argumentation davon abhing, daß der Apostel von der sichern Voraussetzung seines Vorrechts und von der unbedingten Anerkennung desselben zur Darstellung seiner Entsagung auf die Consequenzen desselben überging, war die ängstliche Beweisführung für die wirkliche Begründetheit seines Vorrechts am wenigsten an ihrer Stelle.

Und welche Freiheit kann mit der Frage: „bin ich nicht frei?" allein gemeint seyn? Offenbar nur die Freiheit, auf die er selbst verzichtet — mag es sonst eine Freiheit seyn, welches sie wolle. Seine Frage V. 4. 5: „haben wir nicht die Macht zu essen und zu trinken? Die Macht wie die andern Apostel eine Schwester als Weib mit umherzuführen?" kann zur Voraussetzung einer solchen Freiheit allenfalls noch stimmen — auch mit der Ausführung über das Recht des Clerus, von dem er keinen Gebrauch gemacht hat (V. 15), kann sie noch in Zusammenhang gebracht werden; — aber aller Zusammenhang hört endlich auf, wenn er seine unbedingte Freiheit (V. 19) als seine Selbstständigkeit gegen Jedermann bezeichnet.

Wie schwebend außerdem ist die erste Charakteristik seiner Freiheit V. 4 — wie unsicher bewegt sich der Verfasser, wenn er sie als die Macht zu essen und zu trinken bezeichnet und es unbestimmt läßt, ob es die Freiheit des Genusses ist, von der er im vorhergehenden Capitel gehandelt, oder das Recht auf den Unterhalt, auf den er erst später zu sprechen kommt.

Welche Vorstellung ferner, daß Petrus umhergezogen ist, die Zwölfe (V. 5) wandernde Apostel gewesen seyen, die den

Korinthern genau bekannt waren. Später erst — im zweiten Jahrhundert waren sie als solche Jedermann bekannt!

Wie unpassend endlich ist in der Frage, ob sie mit den andern Aposteln nicht dasselbe Recht zur Ehe hätten, Barnabas mit der Person Pauli in die engste Verbindung gebracht und den Korinthern als coordinirt mit Paulus vor Augen gestellt! Als ob er mit dem Heidenapostel nach Korinth gekommen wäre!

In dieselbe Zeit, auf welche alle diese Anachronismen führen, weist auch die weitläufig ausgearbeitete Theorie über das Recht des Clerus auf Unterhaltung durch die Layen V. 7—13: — die Cleriker sind die Kriegsschaar, die Militärmacht der streitenden Kirche und haben als solche das Recht dazu, ihren Sold zu fordern — sie sind die Pflanzer und Hirten, die vom Ertrag ihrer Arbeit leben müssen — auch das Gesetz, welches dem Ochsen, der da drischet, das Maul zu verbinden untersagt, tritt für ihr Recht ein — ihr Sold ist eine gerechte, wenn auch als etwas bloß Leibliches eine unverhältnißmäßig unbedeutende Consequenz ihrer geistigen Bemühung — sie nehmen endlich die Stelle der alttestamentlichen Priester ein, die auch vom Opfer, welches sie darbrachten, und vom Altar, dessen sie pflegten, genossen.

Jeder Zweifel daran, daß diese Theorie über die Rechtmäßigkeit der Ansprüche des Clerus einer andern Zeit als dem zweiten Jahrhundert angehören könne, wird endlich durch die dem letzten Argument angehängte Anwendung (V. 14), so habe der Herr auch verordnet, daß die das Evangelium verkündigen, vom Evangelium leben sollen, niedergeschlagen — diese Anordnung des Herrn kennt der Verfasser aus der Instruction, die derselbe bei der ersten Aussendung den Zwölfen mit auf den Weg gab (Marc. 6, 8 und Luk. 10, 7, nur daß hier die In-

struction, die ursprünglich den Zwölfen bestimmt war, in eine Instruction der Siebenzig verwandelt ist).

Sehen wir nun, wie sich der Apostel zu dieser Theorie stellt — d. h. ob es dem Verfasser gelungen ist, die zwei völlig verschiedenen Interessen, sein Interesse für die hierarchische Theorie und seine Absicht, den Apostel als Beispiel der Selbstentsagung aufzustellen, harmonisch mit einander zu verbinden.

Es ist ihm aber nicht gelungen! Wenn der Apostel mitten im Lauf jener theoretischen Auseinandersetzung dazwischen tritt (V. 12), versichert, daß er von diesem unerschütterlich feststehenden und durch alle mögliche Autoritäten, durch die Analogie, durch das Gesetz, durch die Größe der priesterlichen Gabe, durch das Vorrecht der alten Priester und die entsprechende Anordnung des Herrn verbürgten Recht keinen Gebrauch gemacht habe, so gebraucht er einen sentimentalen Ausdruck, der dem Ernst des Ganzen sogleich ein Ende macht.

„Wir ertragen Alles", sagt er — also ist der Umstand, daß er sich mit seiner Hände Werk ernährt, die Folge einer Beraubung durch Andere? Aber er resignirt ja freiwillig, will von seinem Recht keinen Gebrauch machen — also kann nicht von einem Ertragen die Rede seyn; oder wollten ihm die Korinther Nichts geben, so fiele sein ganzer Ruhm zusammen.

Als Grund davon, daß er Alles ertrug, bezeichnet er seine Absicht, jedes Hinderniß für das Evangelium zu vermeiden — aber wenn es sich vielmehr um ein Recht handelte? Konnte er dem Evangelium durch Annahme des gesetzlich bestimmten Unterhalts schaden? Konnte man bei einem tüchtigen Manne Eigennutz vermuthen, wenn er den Unterhalt annahm? Durfte er überhaupt dulden, daß der Argwohn das Recht überhaupt beschimpfte?

Das Alles ist so zusammenhangslos und zerbrechlich, wie der Excurs, den er V. 15—18 über seine rühmliche exceptionelle Stellung, die er sich durch Verzichtleistung auf jenes Priesterrecht verschafft hat, ausarbeitet, aber nicht zu seinem Ende fortführen kann. Lieber wolle er sterben, sagt er V. 15, als seinen Ruhm aufgeben — V. 16. 17 macht er nun Anstalten dazu, die exceptionelle Stellung, die jenen Ruhm begründet, darzustellen: — zunächst führt er aus, wenn er das Evangelium predige, d. h. überhaupt nur, ohne Hinzutritt eines besondern auszeichnenden Umstandes predige, so thue er damit nichts Besonderes — er muß es thun — gern oder gezwungen muß er der Nothwendigkeit gehorchen — — doch falsch — falsch ist es auch in dieser vorbereitenden Abhandlung schon, daß er vom Lohn für den Dienst unter dieser Nothwendigkeit spricht; — falsch — falsch ist der Uebergang V. 18 zu der Befriedigung der Erwartung, die der Leser bisher hegen mußte: — man will endlich eine genaue Beschreibung seines Ruhms und eine Aufklärung über das Verhältniß desselben zur Nothwendigkeit der evangelischen Predigt haben — statt dessen knüpft er an das unpassenderweise dazwischengetretene Stichwort des Lohns an, fragt er, was nun also sein Lohn sey — statt sein exceptionelles Verhalten zu schildern, fragt er nach dem Lohn desselben und worin besteht er? In seinem exceptionellen Verhalten selbst. Der Verfasser hat sich vollständig im verwirrten Knäuel seiner unzusammenhängenden Vorstellungen verfangen.

Daß die Freiheit und Selbstständigkeit gegen Jedermann, auf die er V. 19 zu sprechen kommt, etwas völlig Neues ist, obwohl der Verfasser so spricht als seye sie immer noch die Freiheit der Selbstentsagung, von der er bisher gesprochen, ist bereits oben bemerkt worden. Doch lassen wir ihn nur zu der beabsichtigten Ausführung kommen und sehen wir, ob es ihm

gelingen kann, uns eine bestimmte Vorstellung von der Verzichtleistung des Apostels auf seine Selbstständigkeit zu erzeugen. Wie machte es also der Apostel, wenn er den Juden ein Jude wurde? Ja, da der Verfasser, um den Schein recht vieler Classen, denen der Apostel sich gleichstellte, die Juden zweimal anführt, erst als Juden, sodann als Solche, die unter dem Gesetz sind — (um nachher die Heiden als diejenigen bezeichnen zu können, die ohne Gesetz sind) — wie stellte es der Apostel an, wenn er denen sich gleich machen wollte, die unter dem Gesetz sind? Unterwarf er sich also, den Juden zu Gefallen, dem Gesetz? Behauptete er den Juden zu Liebe auf einmal die Nothwendigkeit des Gesetzes? Welches Unding! Seine Versicherung der Liebe würde ihm sogar Nichts geholfen haben, da ihn die Juden als Gegner des Gesetzes kennen mußten.

Das Ganze ist eine phrasenhafte Antithese, zu deren Gestaltung und Erklärung der Verfasser selbst am wenigsten Etwas Gegründetes hätte aufstellen können.

Welche unpassende Wendung ist es endlich, wenn er plötzlich V. 23, nachdem er den Augenblick vorher die Beseeligung und Errettung der Andern als den Zweck seiner Herablassung bezeichnet hat, als den Grund dieser Handlungsweise seine Absicht bezeichnet, selbst des Evangeliums theilhaftig zu werden. Das Evangelium hat ihn ja bereits! Als auserwählter Apostel ist er vielmehr mit dem Evangelium von vornherein verwachsen! Er lebt im Evangelium — wie kann es also erst noch sein Streben seyn, desselben theilhaftig zu werden?

Daher kommt der Widerspruch! — er wollte zum Schluß eine Darstellung des Kampfs geben (V. 24—27), dessen es bedarf, um das Evangelium zu gewinnen — er wollte in der Weise der Rhetoren seiner Zeit die Palästra und ihren Kampf zu einem weitläufigen Bilde benutzen und namentlich, indem er

dem Bilde plötzlich eine neue, umgearbeitete Wendung gibt und den Kampf auf die harte Behandlung des Leibes beschränkt, die Enkratie, die Betäubung und Gefangennehmung des Leibes als die ächte christliche Kampfesart darstellen.

Mit einer sehr ausführlichen Einleitung, in der der Verfasser (C. 10, 1—13) die Juden des A. T., die mit der Gemeinde schon dieselben Genüsse, die Taufe, den geistlichen Trank und die geistliche Speise hatten, der himmlischen Wohlthat aber sich wieder verlustig machten, der Gemeinde als gottgeordnetes warnendes Vorbild darstellt, geht er endlich dazu über, die Entscheidung zu geben, die er der Frage über den Genuß des Opferfleisches bisher immer noch nicht zu geben wagte.

Die Merkwürdigkeiten jener Einleitung, daß Christus als wasserspendender Fels den Juden auf dem Zug durch die Wüste folgte, daß die Wolke, die das Volk schirmte, und das Meer, durch welches sie zogen, das Wasser ihrer Taufe enthielt, daß die Taufe auf Moses geschah, ferner die an sich unbedeutenden und kaum der Besprechung werthen Differenzen zwischen einzelnen geschichtlichen Voraussetzungen über die Art und Weise, in der sich der Ungehorsam des jüdischen Volks bewies, und den Angaben des A. T., Alles das überlassen wir gern und bereitwillig dem Verfasser zur weiteren Aufklärung: — uns kann es nur interessiren, ob er es nun wirklich wagt, die Frage über den Genuß des Opferfleisches zur Entscheidung zu bringen.

Indem wir alle weitern Haltlosigkeiten, — z. B. die unmotivirte Ermahnung V. 10, die Korinther möchten nicht murren wie das Volk in der Wüste, das plötzliche Gerede über Versuchungen, während von solchen nicht die Rede war und nach-

her ihrer nicht gedacht wird, die geschraubte Wendung, daß Gott ihnen bisher doch nur erträgliche Versuchungen (V. 13) zugeschickt habe und sie auch ferner nicht mit Versuchungen zur Last fallen werde, deren Ende nicht abzusehen sey, während vielmehr wegen der vorhergehenden Erwähnung des naherückenden Weltendes (V. 11) die Wendung zu erwarten war, daß es jetzt um so größerer Wachsamkeit bedürfe, da nun unendlich größere Versuchungen kommen würden — — indem wir das Alles sich selbst und seiner eignen diffusen Natur überlassen, achten wir sogleich darauf, was der Verfasser wirklich nun wagt.

Nachdem er sich nun um den Gegenstand herumgewunden, um den Genuß des Opferfleisches zu verbieten, obwohl es ihm bisher an Muth dazu fehlte, das Verbot geradezu auszusprechen — nachdem er das Zugeständniß der Rechtmäßigkeit des Genusses halb hingeworfen, aber es auch nicht gewagt hat, es ganz zu widerrufen, geht er jetzt (V. 14) plötzlich von der Voraussetzung aus, daß dieser Genuß Götzendienst sey.

Indem er aber dazu übergeht, diese Voraussetzung zu begründen und auszuführen und namentlich aus der Gemeinschaft, die der Genuß des gesegneten Brots und Kelchs mit Leib und Blut Christi bewirkt (V. 16), nachweisen will, daß in gleicher Weise der Genuß des Götzenopferfleisches eine Gemeinschaft mit den Götzen selbst zur Folge habe, lenkt er seinem früheren Satz zu Gefallen, daß die Götzen Nichts seyen, plötzlich ein, läßt er den Genuß des Opferfleisches die Gemeinschaft mit den Teufeln zur Folge haben, — (mit den Teufeln, denen die Heiden (V. 20) opfern) — ohne es jedoch irgendwie zu bestimmen, in welchem Verhältniß zu diesen Teufeln die von den Heiden verehrten Götzen stehen.

Allerdings möchte er den Genuß ganz und gar verbieten. Nach der Voraussetzung, daß derselbe mit den Teufeln

eine Wesensgemeinschaft bewirkt, müßte er ihn ganz und gar verbieten. Aber doch kann er es nicht. Die Freiheit, der er im Grunde entgegen ist, war zu seiner Zeit schon zu mächtig geworden, als daß er sie vollständig hätte vernichten können, — die Verhältnisse des täglichen Markts und die unvermeidliche Intimität mit verwandten oder befreundeten Heiden machten es endlich dem Christen unmöglich, jenem Genuß überhaupt nur aus dem Wege zu gehen.

So kommt der Verfasser nach jener Argumentation, die ein ganz anderes Ergebniß zur Folge hätte haben müssen, plötzlich wieder (V. 23. 24) in jene alte Wendung zurück, daß die Freiheit allerdings feststehe, aber der Rücksicht auf Andere zu opfern sey. So wendet er endlich wieder nur jenes letzte Mittel an, welches ihm auch oben schon die besten Dienste leistete: er schlägt die Frage nieder, räth denen, die auf dem Fleischmarkt einkaufen, nicht danach zu forschen, ob das Feilgebotene Opferfleisch sey, und gibt für den Fall einer Einladung zu einem heidnischen Gastmahl den Rath, immerhin von dem Vorgetragenen zu essen, ohne danach zu forschen, ob das Fleisch vom Opfer komme. Nur für den Fall, daß Jemand — (natürlich, ein Heide, meint er) — ausdrücklich darauf aufmerksam macht: „das ist Götzenopfer!" gebietet er (V. 28. 29), nicht zu essen, aber mit einer gränzenlosen Verwirrung der Wendungen, wenn er dazu übergeht, den Grund zu dieser Enthaltsamkeit anzugeben. Fängt er an: „um deswillen, der aufmerksam machte", so sollte man meinen, er wolle es nicht haben, daß man demselben einen Gefallen thue und Fleisch esse, welches er ausdrücklich als Opferfleisch bezeichnet hatte — aber er fährt vielmehr fort: „und um des Gewissens willen" — man sollte also meinen, um jenes, d. h. des eignen Gewissens willen, dessen Schonung er ausdrücklich bezweckte, als er es den

Augenblick vorher verbot (V. 25. 27), auf dem Markt oder auf dem Gastmahl danach zu fragen, ob das vorhandene Fleisch Götzenopferfleisch sey — aber nein! er erklärt ausdrücklich (V. 29), daß nicht das eigne, sondern das Gewissen des Andern, nämlich dessen, der den Wink fallen ließ, gemeint sey — er könne es nämlich nicht zugeben, daß die eigne Freiheit von einem fremden Gewissen gerichtet würde; — stände diese Wendung allein, so sollte man erwarten, sie werde zur ausdrücklichen Anweisung führen, die eigne Freiheit nicht um eines fremden Gewissens willen, nämlich um des Schwachen willen, zu verläugnen — so aber bezieht sie sich wirklich auf jenen, der den Wink fallen läßt — also weil es sich der Erste Beste einfallen läßt, auf den Thatbestand hinzuweisen, soll die Freiheit ein Ende haben? Nur im Verborgnen, nur im Versteck der gewaltsam bewirkten Bewußtlosigkeit soll sie bestehen können — sobald ein Licht in den Schlupfwinkel fällt, sey es durch wen es sey, soll sie sich zurückziehen? Um Jenes willen, der den Wink fallen läßt, soll sie plötzlich ein Ende haben? Von welchem kleinlichen Zufall hängt sie dann ab! Welche Strafe ist der Verlust der christlichen Freiheit für den Heiden, der den vorlauten Wink fallen ließ!

Und wie kleinlich wird alle seine bisherige Fürsorge für das eigne Gewissen, wenn er den Augenblick darauf (V. 30) den Genuß in jedem Falle als erlaubt bezeichnet, sobald nur über das, was genossen wird, der Dank ausgesprochen ist! — d. h. wie wenig konnten seine Restrictionen Erfolg haben, wenn die Freiheit bereits so fest gegründet war, daß er ihre Grundsätze — (so auch V. 26 den Grundsatz, daß die Erde mit Allem, was sie anfüllt, des Herrn ist) — mitten in seine ängstlichen Clauseln setzen mußte!

Der einzige Erfolg, den der Verfasser wider Willen davon

trug, war die totale Verwirrung seiner Darstellung — eine Verwirrung, in die wir zum Schluß auch noch die Zusammenstellung der Sprüche (V. 31. 32), des einen, wonach Alles, auch Essen und Trinken zur Ehre Gottes geschehen soll, und des andern, wonach man jeden Anstoß für Juden, Griechen oder die Gemeinde Gottes vermeiden soll, aufgehen lassen.

Hat er es aber, wie auch sonst gewöhnlich, nicht für nothwendig gehalten, dieß Gebot, allen Anstoß zu vermeiden, mit dem vorhergehenden Zugeständniß der vollen Freiheit in Zusammenhang zu bringen, fand er es nicht nöthig, uns zu sagen, von welchem Anstoß er spricht, wie Juden, Heiden und Christen diesen von ihm gemeinten Anstoß verschieden empfinden, wie er demnach ihnen allen gegenüber in besonderer Weise und aus besonderm Grunde zu vermeiden ist, so verlangen wir von ihm auch nicht, wenn er die Korinther (C. 11, 1) auffordert, ihn in seiner Condescendenz nachzuahmen, wie er Christi Nachfolger ist, die nähere Angabe davon, worin Christus diese Condescendenz bewiesen hat. Ehe wir dem Verfasser mit den meisten Auslegern die Kühnheit zuschreiben, daß er sich darauf verlassen habe, seine Leser würden schon aus jener unklaren und verworrenen Stelle des Römerbriefs (C. 15, 3) das Nähere über diesen Punkt ersehen können, müßte es vielmehr für uns erst bewiesen seyn, daß jener Anhang, als unser Verfasser schrieb, schon zum Römerbrief gefügt war — daß der Römerbrief überhaupt schon existirte.

Eine unserer Entdeckungen, diejenige nämlich, die das Verhältniß unsers Verfassers zu den Evangelienschriften betrifft, können wir dagegen hier um ein neues Detail bereichern. Nichts kann natürlicher herbeigeführt seyn als die Anweisung in Betreff des heidnischen Gastmahls (V. 27): „Alles was euch vorgesetzt wird, esset“ — die Anweisung Jesu dagegen in der

Instruction der Siebenzig (Luk. 10, 8): „esset, was euch vorgesetzt wird", unterbricht den Zusammenhang, ist unnütze Ueberfüllung, da der Unterhaltspunkt vorher (V. 7) schon vollständig erledigt war, soll sie endlich, was höchst wahrscheinlich ist, sich auch auf die Opferfleischfrage beziehen, so ist diese Beziehung nicht hervorgehoben, an sich wäre sie sogar höchst geziert und im vorliegenden Zusammenhange eine pretentiöse Ueberfüllung.

Kurz: nur im ersten Korintherbrief ist diese Stelle ein natürlicher und ursprünglicher Bestandtheil des Ganzen: — Urlukas dagegen, der mit dem Verfasser dieses Briefs Eine und dieselbe Evangelienschrift vor Augen hatte, hat dem Brief jene Wendung für seine Instruction der Siebenzig entlehnt.

Vom Mahl des Herrn.

C. 11, 2—34.

Sind die Hauptfragen, die zunächst zu stellen waren, so sicher gelöst, daß über die Abfassung unsers Briefes nach der evangelischen Quellenschrift, die dem Evangelium des Urlukas zu Grunde liegt und die selbst bereits eine spätere Bearbeitung des Urevangeliums ist, kein Zweifel mehr stattfinden kann, so wäre es vollkommen zwecklos, wenn wir uns noch ausführlich darauf einlassen wollten, an der Abhandlung über die Kopftracht der Weiber (V. 2—16) dieselbe Inconhärenz und dasselbe mühselig geschraubte Wesen nachzuweisen, welches nun schon vollkommen als der durchgehende Charakter der Darstellung unsers Verfassers feststeht.

Wir bemerken nur, daß der Verfasser, der jetzt Alles, was er über den Cultus zu sagen weiß, zusammenbringt, mit der Tracht beider Geschlechter anfängt, nicht nur von der Kopftracht des Weibes, sondern auch von der Nothwendigkeit handelt, daß der Mann bloßen Hauptes auftreten müsse, während das Weib mit dem Kopftuch sein Haupt zu bedecken habe.

Wir lassen ihm seinen dogmatischen Beweis, in welchem der Umstand, daß Christus das Haupt des Mannes ist, eine große Rolle spielt, ohne daß seine beweisende Kraft detaillirt wäre.

Er mag es auch verantworten, daß er den Widerspruch seiner jetzigen Voraussetzung, wonach das Weib zum Gebet oder zur Weissagung öffentlich in der Gemeinde auftritt (V. 5), mit seinem spätern Verbot, wonach (C. 14, 34) das Weib überhaupt nicht öffentlich in der Gemeinde auftreten soll, nicht merkt. Wir können allenfalls nur angeben, wie er zur Nichtbeachtung dieses Widerspruchs gekommen ist. Er hat so eben (C. 11, 4) davon gesprochen, daß der Mann, der öffentlich in der Gemeinde auftritt, unbedeckt seyn müsse, — einmal im Zuge gebraucht er unmittelbar darauf, wenn er vom Weib in der Gemeinde sprechen will, dieselben Kategorien, die er so eben vom Manne gebraucht hatte.

Er mag auch im Besitz des Geheimnisses bleiben, welches für den späteren Leser in der Bezeichnung der weiblichen Kopfbedeckung als einer „Macht" (V. 10) liegt, so wie im Besitz des Geheimnisses, warum der Engel wegen die Bedeckung des weiblichen Hauptes nothwendig ist.

Ja, nachdem er das Haupt beider Geschlechter in Ordnung gebracht, mag er immerhin (V. 16) den ganzen Dispüt mit der barschen Bemerkung abbrechen: „hat aber einer von euch Lust

zu zanken *): — wir haben diese Weise nicht, die Gemeinden Gottes auch nicht" — nämlich diese Weise, daß die Weiber mit bloßem Haupte auftreten. Uns kann diese Barschheit an sich höchst gleichgültig seyn — wichtige Dienste aber leistet uns diese ganze Wendung, als Beweis für den Satz, daß der Verfasser eine bereits vollkommen etablirte kirchliche Sitte kennt und (V. 2) von einer längst geformten Ueberlieferung in Betreff des Cultus überhaupt sprechen durfte.

Der Verfasser hat uns längst zur Genügsamkeit gewöhnt. Wenn er jetzt zur richtigen Feier des Herrnmahls übergeht und den störenden Einfluß der Secten und Spaltungen beseitigen will (V. 17. 18), so verlangen wir von ihm nicht mehr, daß er uns wirklich zeigen solle, wie sich dieser Einfluß äußerte, ob er einen theoretischen Zwiespalt oder praktische Spaltungen zum Grunde hatte — weiß er doch nachher, wenn er zur Sache selbst kommt, Nichts mehr von Partheispaltungen und tadelt er nur die Absonderung der Reichen von den Armen.

Das Mahl, von dem er spricht, ist die als Liebesmahl bekannte Feier des letzten Mahles Jesu — wenn er nun V. 20 thut, als ob er nur den störenden Einfluß der Secten und Ketzereien auf diese Feier beschreiben wolle, tadelt er es V. 21. 22, daß Jeder das Seine voraus nimmt, so daß der eine hungert, der andere trunken ist — er meint, den Armen bleibt Nichts übrig, sagt es aber nicht deutlich — er verläßt sich darauf, daß

*) Die Eingangswendung ist noch dazu falsch gebildet, indem er sagen wollte: „wenn noch Jemand etwa Streit suchen sollte", und dafür das ungehörige Zeitwort δοκεῖ setzte.

Jedermann wissen wird, was er ungefähr meint. Die zu Grunde liegende Einrichtung ist nämlich den Lesern seiner Zeit bekannt genug — die Einrichtung, von der er spricht, ist längst etablirt.

Er beschreibt nun, welcher Vorgang im Leben Jesu der Einrichtung, von der er handelt, zu Grunde liegt — er sagt (V. 23), er hat's vom Herrn her empfangen, das Wahre an der Sache aber ist nur das, daß er es aus jener evangelischen Quellenschrift abschreibt, deren Bericht in einer mißlungenen Weise Urlukas mit den Angaben seiner andern Quellen zusammengeworfen hat *).

Wenn er nun nach dieser Beschreibung die Anwendung bringt und die Selbstprüfung zur Pflicht macht, damit nicht der unwürdige Genuß das Gericht und den Tod zur Folge habe (V. 27—30), so hat er selbst seine Secten und Partheiungen vergessen und es ist nur eine nothdürftige Aushilfe, um doch wenigstens auf einen Theil der vorhergehenden Vorwürfe zurückzukommen, wenn er zum Schluß gebietet, Niemand solle vorzeitig zum Mahle greifen, sondern man solle auf die Andern, noch nicht Anwesenden warten (V. 33). Er hat also auch sogar den Gegensatz von Arm und Reich vergessen.

*) Daher die störenden Wiederholungen in der Darstellung des Lukas.

Vom Zungenreden.

C. 12 — C. 14.

Wie gesagt, es hat für uns kein Interesse mehr, das unbehilfliche Ungeschick unsers Verfassers nach unserer obigen Charakteristik noch in neuen Fällen nachzuweisen — kein Interesse also, nun nachzuweisen, wie er in der allgemeinen Einleitung des Abschnitts über die geistlichen Gaben, in der er die Einheit des Princips und die gleiche Abhängigkeit aller einzelnen Fähigkeiten und Gaben von dem Einen Geber auseinandersetzt, mit vergeblicher Mühe einen beabsichtigten Eingang zu Stande zu bringen sucht. Indem er V. 2 seine Leser daran erinnert, wie sie damals, als sie zu ihren Götzen gingen, von einer unwiderstehlichen Gewalt gezogen wurden, will er zu dem Schluß gelangen, daß sie nun um so mehr, da sie es nicht mehr mit stummen Götzen zu thun haben, unter der Leitung eines Geistes stehen, der der Urquell aller ihrer Gaben ist und die Obermacht der Verfügung über dieselben behält — statt dessen kommt er V. 3 zu der negativen Bestimmung, daß Niemand, der im Geist Gottes spricht, Jesum verflucht, kommt er erst zum Schluß dieses Verses zur positiven Bestimmung, daß Niemand außer im heiligen Geist Jesum Herrn heißen kann, und gelangt er dann erst V. 4 zu dem Satze von der Einheit des Geistes und der Verschiedenheit der Gaben.

Der Gedanke, den er nun bis V. 30 ausführt: — (die Glieder können nicht mehr als Glieder seyn und haben sich dem Einen Geist und dem Ganzen unterzuordnen) — ist zu klar, als daß wir an diesem Orte weitläufiger darüber zu verhandeln hätten. Wir bemerken nur, daß bei dem Glauben, von dem er V. 9 spricht, nicht an den Glauben des Römerbriefs zu denken

ist, — daß die Stichworte V. 13: „Alle, sey es Griechen, sey es Juden, sey's Knechte, sey's Freie" einem Gedankenzusammenhange entlehnt sind, mit dem der vorliegende Nichts zu thun hat, — daß der Satz (V. 28): Gott hat in der Gemeinde „zuerst Apostel eingesetzt", den historischen Abschluß des Apostelkreises voraussetzt, — daß endlich die Fortsetzung dieses Satzes: „darauf Propheten", an die montanistische Ueberordnung der Propheten über die Apostel anklingt.

Der Uebergang ferner zu dem Excurs über die Liebe, die er C. 13 über alle Geistesgaben und über Alles, was mit ihr nur in Beziehung gesetzt werden kann, stellen will (C. 12, 32): „strebet aber nach den besten Gaben und ich werde euch noch einen Weg im Uebermaaß zeigen" — er wollte sagen: „einen unverhältnißmäßig bessern" — kann nur verunglückt genannt werden.

Ueber den ganzen Excurs von der Liebe nur Folgendes: — beim Glauben V. 2 ist wiederum an Nichts weniger als an den Glauben des Römerbriefs zu denken — die Hingebung des Leibes in den Feuertod konnte der Verfasser nur in dem Falle erwähnen, wenn diese Art des Märtyrertodes seinen Lesern schon bekannt war — V. 8 macht er den Ansatz dazu, die Liebe als die Alles, alle andern Gaben und Kräfte überdauernde Macht darzustellen, ohne aber diese Wendung wirklich durchzuführen, wendet er sich plötzlich zur Gegenwart zurück, sagt er, daß jetzt Glaube, Hoffnung, Liebe bleiben, diese aber die größeste unter den Dreien ist — weshalb sie es ist, sagt er so wenig, wie er oben andeutete, weshalb sie Alles andere überdaure — er ist zufrieden damit, daß er eine unvollendet gebliebene Wendung wenigstens in einer neuen, ähnlichen wiederfinden kann.

Der Verfasser kommt jetzt (C. 14, 1) auf die Geistesgaben zurück — namentlich will er vom Zungenreden handeln.

Wie können wir aber wirkliche Aufklärung über dasselbe

von einem Schriftsteller erwarten, der, nachdem er die Liebe so eben über Alles gestellt hat, mit der Aufforderung (C. 14, 1), nach der Liebe zu trachten, unmittelbar die andere verbindet, nach den Geistesgaben zu streben und zwar so verwirrt, daß er in demselben Athemzuge, mit dem bloßen Comperativ und mit der Partikel des Gegensatzes: „mehr aber noch" das Streben nach der Weissagung gebietet.

Als ob die Weissagung nicht auch zu den Geistesgaben gehört!

Wir können wohl angeben, wie der Verfasser zu dieser Verwirrung kam: Als er die Aufforderung hinschrieb: „trachtet nach den Geistesgaben *)", so hatte er schon die besondere Gabe des Zungenredens im Sinne, wußte er es, daß er von ihr sogleich handeln und sie der Weissagung unterordnen werde — ein Schriftsteller aber, dessen Absichten und Ausdrucksweise sich so verwirrt durchkreuzen, kann uns kein wirkliches Bild vom Zungenreden schaffen.

Deutlicher freilich könnte Niemand das Zungenreden als ein stilles, für jeden Andern unhörbares Gespräch mit Gott schildern, als der Verfasser thut, wenn er V. 2 mit den unzweideutigsten Ausdrücken sagt, daß der Zungenredner nicht den Menschen, sondern Gott allein spricht, und wenn er diesen Satz mit dem Umstand begründet, daß Niemand ihn hört — (hört, nicht versteht, denn hören, wenn es nicht den Gegensatz jenes Hörens zur Voraussetzung hat, welches nur die physische Affection des Ohrs durch den Laut des Gesprochenen ist, bedeutet nimmermehr verstehen). Wenn der Verfasser sodann, nachdem er an diesen Satz V. 3 den Gegensatz geknüpft hat, daß der Prophet, wäh-

*) denn das können die πνευματικά, diese — an sich schon haltlos ausgedrückte Allgemeinheit nur seyn.

rend der Zungenredner im Geist, in dem er spricht, überschwengliche Mysterien spricht, Trost und Zuspruch den Andern spricht, also zum praktischen Nutzen der Andern beiträgt, — diesen Gegensatz V. 4 auf die einfache Formel bringt, daß der Zungenredner nur sich, der Prophet dagegen die Gemeinde erbaut, so bleibt auch damit der vorausgesetzte Gegensatz bestehen, daß jener im Stillen mit Gott, dieser dagegen laut zur Gemeinde spricht. Aus diesem Gegensatz tritt der Verfasser auch dann noch nicht heraus, wenn er V. 5 nur für den Fall den Zungenredner neben dem Propheten gelten lassen will, wenn derselbe sein Gespräch mit Gott zur Erbauung der Gemeinde auslegt.

Den Augenblick darauf aber fällt der Verfasser aus dieser Voraussetzung heraus, obwohl er so thut, als ob er sich immer noch in derselben bewege. Seine Bilder (V. 7—10), daß die musikalischen Instrumente für den Hörer nur erkennbar sind, wenn sie in ihrem Spiel wirklich ihren unterschiedenen Ton bewahren, daß die Trompete dann nur zur Schlacht rufen kann, wenn sie den deutlichen, conventionellen, als Schlachtsignal sogleich erkenntlichen Ton von sich gibt, daß jede Sprache der Welt, so viel es ihrer auch gibt, ihren besondern Klang hat*) — alle diese Bilder beruhen auf der Voraussetzung, daß der Vortrag des Zungenredners äußerlich wohl vernehmlich, aber nicht verständlich ist, und führen den Verfasser zur Forderung, daß die Deutung wenigstens hinzukomme.

Aber auch mit dieser Forderung, die auf einer der anfänglichen schlechthin entgegengesetzten Voraussetzung beruht, bleibt der Verfasser sich nicht gleich. Wenn er sie das erstemal auf-

*) Die verschiedenen Sprachen sind hier nur Bild, der Verfasser weiß also noch nichts vom Pfingstwunder der Apostelgeschichte, in welchem das Sprechen der Apostel in allen Sprachen der Welt das Wunder, die Sache selbst bildet.

stellt (V. 13), verlangt er, daß der Zungenredner selbst die Auslegung nachschicke; nachher aber (V. 27. 28) geht er von der Voraussetzung aus, daß der Zungenredner der Natur der Sache nach und nach einer bestehenden kirchlichen Einrichtung vom Ausleger verschieden ist.

Beide Widersprüche, die die Natur des Zungenredens und das Verhältniß der Auslegung zu demselben betreffen, machen jede Bildung einer bestimmten und klaren Vorstellung unmöglich, und wenn wir uns einen Schluß erlauben wollen, so kann es allein der seyn, daß der Verfasser von einer ekstatischen Erscheinung, die, wenn sie jemals wirklich einmal existirte, zu seiner Zeit bereits im Verschwinden begriffen war, selbst keine klare Vorstellung mehr besaß.

Die Auferstehung.

C. 15.

Indem der Verfasser zu dem Beweis von der Nothwendigkeit der Auferstehung übergeht und ein Beweisstück, die Thatsache, daß Jesus wirklich auferstanden ist, vorausschicken will, leitet er die Hinweisung und Erinnerung an dieses Beweisstück (V. 1) mit den Worten ein: „ich thue euch aber kund das Evangelium, welches ich euch gepredigt habe“ — als ob er ihnen das, was er ihnen bereits gepredigt hat, was sie sogar angenommen haben und woran sie festhalten sollen, erst noch kund thun könnte!

Eins — Eins stand allerdings schon fest, als der Verfasser schrieb — sehr fest! nämlich der Bericht von den Erscheinungen

des Auferstandenen, auf die er sich nachher beruft, um an der wirklichen Auferstehung des Herrn die Läugnung der Auferstehung der Gläubigen sich zerschellen zu lassen — — dieser Bericht war ihm bereits gegeben: — in jener Evangelienschrift, die mit ihm der Verfasser vom Urstock des gegenwärtigen Lukasevangeliums benutzt hat. Unsere längst sichergestellte Entdeckung erhält nämlich noch die neue Bestätigung, daß wenn der Verfasser des vorliegenden Briefs die bestimmte Angabe aufstellt, daß der Auferstandene zuerst dem Petrus erschienen sey, nur noch im Lukasevangelium eben diese Erscheinung (C. 24, 34) auf eine sehr verworrene Weise als die erste vorausgesetzt, aber nicht selbst geschildert wird. Diese Verworrenheit beweist, daß Urlukas eine fremde Schrift — dieselbe aber flüchtig benutzt hat. Unser Verfasser hat die Voraussetzung dieser Schrift dagegen in einfacher Positivität wiedergegeben und nur Eins ist ihm nicht gelungen — nämlich die Bezugnahme auf etwas Bekanntes, Feststehendes, auf eine harmonische Weise dem vermeintlichen Verhältniß zu seinen Korinthern einzufügen.

Wenn sodann der Verfasser, ohne von einem Ort derselben Etwas zu sagen, auf die Erscheinung zu sprechen kommt, die zuletzt auch ihm zu Theil ward, so lassen wir ihm die geschmacklose und gezierte Bezeichnung „frühe Fehlgeburt", die er sich zur Bezeichnung seiner eigenen Werthlosigkeit gibt, und weisen wir nur darauf hin, wie die weitere Charakteristik, die er von sich gibt (V. 9): — „ich, der geringste der Apostel" — auf die Apostel, wie auf eine abgeschlossene geschichtliche Erscheinung hinweist, und sein Ruhm (V. 10), daß er trotz dem in der Gnade Gottes mehr als sie alle — mehr als alle Apostel gearbeitet habe, sogar den längst vollendeten Abschluß seiner eignen geschichtlichen Wirksamkeit voraussetzt.

Indem der Verfasser nun zu seiner Argumentation übergeht,

spricht er, um gleichsam das Thema des Folgenden zu setzen, seine Verwunderung darüber aus (V. 12), wie es unter den Korinthern trotz der Predigt vom Auferstandenen Leute geben könne, die die Auferstehung der Todten läugnen — er ist es uns aber schuldig geblieben, diese Läugner näher zu charakterisiren oder auch nur denkbar zu machen. Doch konnte er freilich das Unmögliche nicht leisten, da es in den katholischen Gemeinden seiner Zeit solche Leute nicht gab.

Seine Argumentation V. 13: „wenn die Auferstehung nicht ist, ist auch Christus nicht auferstanden", setzt aber doch wirkliche Christen unter jenen Läugnern voraus, da sie sich drohend an sie wendet und ihnen geradezu ankündigt, daß wenn sie jenes nicht annehmen, ihnen auch die Auferstehung Christi nicht bleibt?

Als ob es auch nur möglich wäre, daß Bekenner der Auferstehung Jesu die Auferstehung der Todten läugneten!

Der Verfasser hat sich sehr vergriffen und es allen Auslegern, die an seiner Voraussetzung festhielten, unmöglich gemacht, diese Argumentation zu erklären. Seine Voraussetzung ist eben falsch, ist falsch gebildet und das enorme Versehen hat darin seinen Grund, daß er in einem Schreiben an die Korinther, wenn er zu guter Letzt den Glauben an die Auferstehung sicher stellen und den Zweifel niederschlagen wollte, schlechterdings auch unter den Korinthern selbst die Zweifler und Läugner voraussetzen zu müssen glaubte.

Daher kommt ferner die Confusion, daß er für Christen, im Interesse der Christen gegen den heidnischen Zweifel argumentirt und um die Heiden in den Augen der Christen zu schlagen, sich auf die christliche Voraussetzung beruft und daran appellirt, daß unter Voraussetzung der heidnischen Verneinung es auch mit der christlichen Annahme der Auferstehung Christi nichts seyn würde.

Das Ganze ist eine allgemeine Abhandlung aus einer spätern Zeit, wo die Christen von der heidnischen Ansicht über das Ende aller Dinge afficirt wurden und durch den Hinblick auf die Festigkeit ihrer Grundvoraussetzungen von dieser Affection sich befreiten.

In dieser Weise, d. h. richtig gefaßt, ist das Ganze vollkommen klar. Daß übrigens der Verfasser auch in dieser Ausführung sich nicht als Meister bewährt und wenn er längst zum Abschluß des Thema's gekommen ist, wieder von vorn anfängt, als hätte er nicht bereits den Schluß gegeben (so z. B. V. 29), war nach seinen bisherigen Ausführungen von ihm zu erwarten und werden wir nicht von neuem ausführlich nachweisen.

Der spätern Vergleichung mit den andern vermeintlichen paulinischen Briefen werden wir die Reflexion auf seine Voraussetzung überlassen, wonach die Herrschaft Christi ihr Ende erreicht, wenn sie ihren Zweck und ihr Ziel, die Unterwerfung des Todes erreicht hat (V. 24—28) — ferner die Reflexion auf den Modus der in Kurzem zu erwartenden Auferstehung, wonach an die Stelle des verwes'ten Leibes ein wunderbarer neuer tritt und diejenigen, die zur Zeit des Endes leben, verwandelt werden.

Hier bemerken wir nur noch, daß wenn der Verfasser V. 29, um die Sinnlosigkeit der Läugnung der Auferstehung der Todten zu beweisen, (ohne das geringste Zeichen der Mißbilligung) sich auf den Gebrauch beruft, wonach sich Glieder der Gemeinde zugleich für theure Angehörige, die bereits gestorben waren, taufen ließen — daß diese Bezugnahme auf den Gebrauch der stellvertretenden Taufe uns wiederum in die späte Zeit führt, aus welcher dieser Brief nie wieder entfernt werden kann.

Wenn der Verfasser sich ferner (V. 32) auf einen Thierkampf beruft, den er in Ephesus bestanden haben will, so hat

dagegen das Schweigen der Apostelgeschichte Nichts zu bedeuten — wenigstens nach den sichern Resultaten unserer Kritik Nichts zu bedeuten; aber der Verfasser selbst hat Alles dazu gethan, um seinen Ruhm zu zerstören. Er fühlt selbst, wie unmöglich es sey, daß er den reißenden Thieren, denen er vorgeworfen seyn will, entkommen konnte, und er fügt daher den schwebenden Zusatz hinzu, daß er „nach menschlicher Ansicht" mit Thieren gekämpft habe — daß es nur menschlicher Schein war, wenn er in der Gewalt der reißenden Thiere lag. Er spricht außerdem von Ephesus wie von einer fremden Stadt, die seiner — (abgeschlossenen) — Geschichte angehört — er vergißt also, daß er sich in diesem Augenblicke in Ephesus selbst (C. 16, 8. 9) befindet.

Der späte Schriftsteller vielmehr, der schon die mannichfachen Arten des Märtyrertodes kannte, hat den Apostel, der in dieser Gefahr allerdings nicht umkommen durfte, „nach menschlicher Ansicht" mit Thieren kämpfen lassen.

Der Schluß.

C. 16.

Das Meiste von dem, was der Verfasser zum Schluß berührt: die Angelegenheit der Collecte für Jerusalem, seine Absicht, selbst nach Korinth zu kommen, des Timotheus bevorstehende Ankunft wird erst durch die Kritik des zweiten Korintherbriefs in sein wahres Licht gestellt werden können.

Für jetzt bemerken wir nur noch, daß er plötzlich drei Korinther als solche erwähnt, die in diesem Augenblicke bei ihm

gegenwärtig sind, ohne daran zu denken, daß deren Anwesenheit die Dazwischenkunft von Chloens Gesinde für seine Belehrung über die korinthischen Zustände hätte unnöthig machen müssen, ohne sogar ein Wort darüber zu sagen, wie die Drei zu ihm gekommen waren und was sie bei ihm wollen.

Doch er wußte es sehr wohl, was sie sollten. Er hat sie geschaffen, um in ihnen zu guter Letzt wahre Hierarchen darzustellen und den Gemeinden Gehörsam und Unterwerfung unter ihre Vorsteher anzuempfehlen.

Es sind wahre Hierarchen, denn in ihnen ist die Mangelhaftigkeit der Gemeinde zur Vollendung aufgehoben, was der Gemeinde mangelt (V. 17), ist in ihrer Person und Wirksamkeit enthalten, sie sind das Complement der Gemeinde, welches den Mangel derselben ausfüllt.

Mit Recht sagt daher der Verfasser (V. 18): sie haben meinen Geist*) erquickt, und er weiß, was er will, wenn er hinzufügt: „solche erkennet an!“ d. h. V. 16: „seyd ihnen unterthan!“ — denn sie — sie haben sich zu Diakonen (V. 15) verordnet — (auf jeden Fall nämlich hat der Verfasser die beiden Andern, die mit Stephanas um die Person Pauli sind, schon im Sinn, als er V. 15 bemerkte, daß das Haus desselben sich zur Diakonie verordnet habe) — sie sind die Vorsteher und die Gemeinde hat ihnen zu gehorchen.

Zum Schluß tritt aber der Verfasser selbst noch einmal als eifernder, drohender Hierarch hervor. Er simulirt, daß der Brief bisher einem Andern dictirt ist, endlich aber (V. 21) schreibt der Apostel eigenhändig den Gruß und diese Gelegenheit glaubt er nothwendig zu einem Kernspruch benutzen zu

*) unpassend genug fügt er hinzu: und euern.

müssen. Wenn der Apostel selbst zu guter Letzt noch seine Hand in Bewegung setzt, so muß ein gewaltiger, zerschmetternder Spruch hervorgehen — und es folgt (V. 22) der Fluch über den, der den Herrn nicht liebt!

Inhaltsverzeichniß.

Druck von J. Petsch in Berlin.

Kritik

der

paulinischen Briefe.

Von

B. Bauer.

Dritte und letzte Abtheilung.

Berlin.
Verlag von Gustav Hempel.

1852.

Der zweite Korintherbrief.

Der Eingang.

C. 1, 3—11.

Was treibt den Verfasser, den vermeintlichen Apostel, dazu, im Eingange von seiner Betrübniß und seinem Leiden ausführlich zu sprechen? Will er etwa zeigen, ein Mann, der so viel leide, könne nicht so wenig werth seyn, wie die Leute und Gegner in Korinth meinten, — will er also die Meinung der Korinther ändern? Er setzt aber vielmehr die Theilnahme derselben für ihn voraus und hofft sogar, daß ihre Fürbitte (V. 11) ihn auch fernerhin vom Tode, der ihm täglich droht, erlösen werde.

Also wollte er zeigen, daß es doch noch zwischen ihm und den Korinthern, trotz aller Irrungen und Zerwürfnisse, ein Gemeinsames gebe? Mit keinem Wink aber weist er darauf hin, daß er die Gemeinsamkeit der Leiden zu diesem Zweck benutzen wolle — er setzt sie vielmehr als die werthvollste Gemeinsamkeit der Gläubigen einfach und ohne weiteres voraus, der späte Verfasser hat also die ihm geläufige und vertraute Vorstellung von den Leiden und dem Märtyrertode des Apostels sehr unglücklich für den Eingang eines Briefs benutzt, der fast nur von Streit und Zank angefüllt ist.

So verfehlt die Gesammtanlage des Eingangs ist, so haltungslos sind seine einzelnen Glieder. So dient z. B. V. 6 u. 7

das Leiden wie der Trost des Apostels den Korinthern zum Besten — durch sein Leiden wie seinen Trost werden sie selbst über das Leiden erhoben und getröstet — sein Leiden ist also stellvertretend — in diese Wendung ist aber ohne Weiteres die andere hineingewirrt, daß sie dieselben Leiden haben, mit denen er kämpft, daß sie dieselben geduldig ertragen und daß in dieser Geduld ihr Trost gewirkt wird.

Wenn der Apostel ferner (V. 8—11) von seinen Leiden spricht, so wirft er nur unklare und oberflächliche Andeutungen hin — rechnete er also vielleicht darauf, daß die Ueberbringer des Briefs das Detail geben würden? — aber durfte er selbst unter dieser Voraussetzung dunkel, oder vielmehr oberflächlich und verwirrt schreiben? Wenn er zumal auf die Fürbitte der Korinther rechnete, mußte er dann nicht ausdrücklich und deutlich sagen, worauf sich dieselbe zu beziehen hatte? Statt dessen sagt er, in Asien habe er zu leiden — wie unbestimmt! Er verlangt von den Korinthern, daß sie mit ihrer Fürbitte dazu behilflich sein sollen, daß er aus „solchem Tode" (V. 10) errettet werde — welche schielende und haltlose Bestimmtheit und Einzelnheit, wenn Asien der Schauplatz seiner Leiden ist! Wie schwülstig spricht er endlich, wenn er zum Schluß den Grund angiebt, weshalb sie mit ihrer Fürbitte zu seiner Errettung mitwirken müssen: „damit die mir gewordene Gnadengabe von vielen Personen durch Viele mit Dank für mich anerkannt werde"! Welche Unsicherheit des Bewußtseyns verräth der verlegene Autor, wenn er in diesem Schlußsatze, der durch Nichts vorbereitet ist, die Vielen, die er auf einmal in die Verhandlung zieht, höchst unnöthigerweise zweimal aufführt.

Der Anlage des Eingangs entspricht das Geschick, mit dem der Verfasser zum Thema übergeht.

Das Thema.

C. 1, 12 — C. 2, 17.

Allerdings ist es, wie die Apologeten sich ausdrücken, ein „rascher Uebergang", wenn der Verfasser v. 12 mit einem „denn" zu seiner Rechtfertigung gegen die korinthischen Widersacher übergeht — aber dieser Uebergang ist nicht nur rasch, sondern auch unnatürlich.

Mit seinem „denn" thut der Verfasser so, als wolle er zu dem Eingang oder zu dessen Schlußsatz eine Erläuterung oder Begründung hinzufügen — und er kommt zu seiner Rechtfertigung!

Er wendet sich gegen seine Widersacher in Korinth — und sagt nicht, was es für Leute sind und was sie gegen ihn haben!

So eben, V. 11, verstand es sich noch von selbst, daß die Korinther ihm ihre Fürbitte schenken — jetzt auf einmal setzt er voraus, daß er mit ihnen weiter Nichts, wenigstens nichts Wichtigeres zu thun hat, als einen Zank auszufechten.

Er beruft sich seinen Gegnern gegenüber (V. 12) auf die Lauterkeit und Einfalt seines Wandels — aber er will doch später auch von den Glaubenswahrheiten sprechen; er flicht deshalb in diese Berufung noch die Betheuerung ein, daß er nicht in „fleischlicher Weisheit" gewandelt habe, und hofft, daß durch diese Bestimmung der Weisheit im Geheimen der Gedanke an die Lehre angeregt werde.

Und worin bestehen die Vorwürfe, die ihm die Korinther machten? Man soll ihn (V. 15. 16) wegen der Veränderung seines Reiseplans verkleinert, soll ihm deshalb Unredlichkeit, Veränderlichkeit, Unzuverlässigkeit vorgeworfen haben!

Welche kleinliche Zänkerei! Darauf soll sich ein Mann

einlassen? An die Widerlegung einer elenden Rancüne und an die Gegenbetheurung seiner Zuverlässigkeit einen Excurs über Gottes „Ja, Ja, Nein, Nein“ anknüpfen?

Sein Plan soll (V. 15. 16) gewesen seyn, Korinth zweimal zu berühren — nach dem ersten Brief an die Korinther (C. 16, 5. 7) war aber sein Plan ein ganz anderer — nur Einmal wollte er sie besuchen und zwar auf längere Zeit!

Auf welchen Plan gründeten also seine Gegner ihre Vorwürfe? Auf den ersten oder zweiten? Woher kannten sie aber den zweiten, den jetzigen?

Diesen zweiten Plan nennt er sogar V. 15 seinen anfänglichen — aber anfänglich vielmehr, in seinem ersten Brief an die Korinther war der Plan ein anderer — d. h. der Verfasser des zweiten Korintherbriefs kann die Voraussetzungen des ersten nicht sicher festhalten — er hat den ersten nicht geschrieben.

Er spricht V. 15 von der „Gnade“ seines zweiten Besuchs — wie geziert also! So schreibt nur ein Späterer.

Er will V. 17 sein bisheriges Nichtkommen, die Unterlassung seiner Reise, die Aenderung seines Plans rechtfertigen, statt aber sogleich den Grund anzugeben, den er erst V. 23 ausarbeitet, daß er nämlich nur deshalb nicht gekommen sey, weil er die Korinther schonen wollte, dreht er sich ängstlich hin und her, ob er etwa, als er seinen Plan faßte, ihn leichtsinnig gefaßt habe.

Also wäre der Vorwurf der gewesen, daß er leichtsinnig Pläne fasse? Welche Zänkerei! Er vielmehr ist es, der dieß Gezänk bildet, und der Gehaltlosigkeit desselben entspricht es, daß er sich beim ersten Ansatz sogleich verläuft.

Wenn er fragt, ob er etwa, da er seinen Plan faßte, „des Leichtsinns“ *) gebraucht habe, so will er auf etwas von seinen

*) τῇ ἐλαφρίᾳ.

Widersachern Gemeintes und Vorausgesetztes Bezug nehmen, will er den Leichtsinn, den sie ihm vorwerfen, als ein Ding der Unmöglichkeit nachweisen — aber diese Meinung und Voraussetzung seiner Gegner hätte er ausführen müssen, statt sie mit einem hingeworfenen Artikel anzudeuten.

Sogleich nach dieser flüchtigen Bezugnahme auf die vorausgesetzte Meinung seiner Gegner schweift er ins Allgemeine über, fragt er, ob es überhaupt seine Weise wäre, in seinen Entschlüssen der Stimme des Fleisches zu folgen, so daß sein Ja Ja, sein Nein Nein wäre — da aber in diesem ganzen Zusammenhange Nichts auf den Vorwurf der Vermessenheit führt, die sich auf ihr Ja oder Nein steift — da der Verfasser den Vorwurf der Unbeständigkeit zurückweisen will und sogleich darauf (V. 18) seine Beständigkeit betheuert, so ist es klar, daß er sich sehr vergriffen und der Reminiscenz jenes evangelischen Spruches von der Zuverlässigkeit des bloßen Ja und Nein eine falsche Wendung gegeben hat. Eigentlich hätte er sagen müssen: so daß mein Ja Nein und mein Nein Ja ist.

Lassen wir nun dem Verfasser seine schwebend gehaltene Betheurung von der Zuverlässigkeit seines Worts an die Korinther (V. 18), obwohl es sich nur um die Festigkeit seiner Vorsätze handelt, zu einem Excurs über den festen Grund und die durchgängige Uebereinstimmung seiner Lehre mit sich selbst benutzen (V. 19. 20) — immerhin mag er sich in eine unmotivirte Wendung verlieren — wie kommt er aber dazu, sich auch noch (V. 19) auf die den Korinthern bekannte Predigt des Silvanus und des Timotheus und auf deren erprobte Zuverlässigkeit zu berufen? Wenn die Korinther ihm nicht treu ergeben waren, konnten sie seinen Schülern mehr vertrauen? Wenn die Korinther seine Autorität bezweifelten, welche Bedeutung konnten dann für sie seine Schüler haben?

Der späte Verfasser hat sich vielmehr vergriffen — er glaubte recht anschaulich zu componiren, wenn er um den Apostel seine Schüler gruppirte.

Endlich, nachdem der Verfasser die Stichworte seiner Betheurung von der Zuverlässigkeit und Beständigkeit seiner Predigt und der Gottesverheißungen in einen dogmatischen Excurs von der Wirksamkeit Gottes in den Gläubigen überhaupt hinübergekreiselt hat (V. 21. 22), kommt er V. 23 auf die alte Anklage zurück, als läge sie Jedermann noch im Sinn und betheuert er mit einem hohen Schwur, daß er nur, um die Korinther zu schonen, „nicht mehr" zu ihnen gekommen sey — kann aber der Umstand, daß seine Wahrhaftigkeit von kleinen Seelen bezweifelt ist, wirklich den Gebrauch eines so starken Schwurs: „ich rufe Gott zum Zeugen an auf meine Seele" rechtfertigen? Muß er so hoch schwören, wenn er kleinlichen Zänkern gegenüber die Festigkeit seines Ja und seines Nein behaupten will? Wenn er mit so kleinlicher Gehässigkeit zu thun hat, muß er sich mit einem schrecklichen Schwur wirklich zu ihrem Standpunkt herablassen?

Und wie schleichend nimmt er den Augenblick darauf das Starke, was er sich so eben erlaubt, als eine unbegründete Anmaaßung zurück! Seine Erklärung V. 23 beruht auf der Voraussetzung seiner unbeschränkten Strafgewalt als Herr und Richter — wie ängstlich ist es daher, wenn er 24 hinzufügt: nicht daß wir Herrn wären eures Glaubens! Wie können also die Korinther das Gutgemeinte seiner Schonung anerkennen und fühlen, wenn er keine richterliche Gewalt über sie hat?

Der schleichende Hierarch wird sich aber vollends decouvriren, wenn er auf die offene Rebellion zu sprechen kommt, die die Korinther gegen den Richterspruch gewagt haben, den der Verfasser des ersten Briefs über den Unreinen ausgesprochen hat.

Langsam und durch eine Menge ängstlich ineinander gewirrter Wendungen schleicht er zu dem Punkte hin, wo er endlich seine Niederlage eingestehen muß und sich vergeblich bemüht, die offene Rebellion durch sein erheucheltes Zugeständniß zu besiegen.

Ausdrücklich, sagt er C. 2, 1, hatte ich es mir vorgenommen, (nicht zu euch zu kommen) damit ich nicht „wiederum" in Traurigkeit zu euch käme — als ob er das erstemal, da er bei ihnen war und sie gewann, Trauer hätte empfinden — als ob der Sieg, den er in ihrer Bekehrung davon trug, ein Grund zur Trauer hätte seyn können!

Er hat sich in seiner Angst vergriffen. Offenbar setzt er wie der Verfasser des ersten Korintherbriefs voraus, daß vor der Abfassung desselben der Apostel nur Einmal in Korinth gewesen sey — da er sich ferner unmittelbar an die Voraussetzungen des ersten Briefs anschließen will, so muß er auch die Voraussetzung festhalten, daß während des Zeitraums zwischen der Absendung desselben und der Abfassung des zweiten der Apostel Korinth nicht berührt habe — und gleichwohl spricht er von einer mit Trauer verknüpften Anwesenheit desselben in Korinth? Allerdings, aber er hütet sich auch, ein einziges Wort darüber zu sagen, worin die Trauer bestand, die er damals empfand; er wagt es nicht, es geradezu auszusprechen, daß diese trauervolle Anwesenheit in Korinth seine erste, seine bis zu diesem Augenblick einzige gewesen sey, und er hat es durch diese rückhaltsvolle Behutsamkeit möglich gemacht, daß sie bis zum Schluß des Briefs (C. 12, 14. 13, 1) allmählig zur zweiten Anwesenheit des Apostels in Korinth werden konnte.

So ängstlich und gedrückt bewegt sich der Verfasser fort, daß er in seiner Reflexion V. 2 zu dem Eingang: „denn wenn ich — ich euch betrübe" den entsprechenden Nachsatz: „wer soll

euch dann erfreuen", nicht zu bilden wagt; er fühlt es, daß er den richtigen, dem Eingang entsprechenden Schluß nicht giebt, statt den geforderten Nachsatz zu bilden, macht er mit „und" einen neuen Ansatz: „und wer sollte mich erfreuen, wenn nicht der von mir betrübte" — er spricht in seiner ängstlichen und verlegenen Weise, als ob er nur die Korinther auf der Welt hätte, und schreibt so schwülstig und schwebend, daß er die Korinther, seine Korinther in dem indifferenten Schlußparticipium sich völlig verlieren läßt.

Nun seine Verhandlung über den Unreinen, der im ersten Briefe dem Satan übergeben ist!

Deshalb also (V. 3) hat er ihnen (in seinem früheren Briefe) geschrieben, damit vor seiner Ankunft der Anlaß der Betrübniß beseitigt würde? Damals „hatte er das Vertrauen" zu ihnen, daß seine Freude die ihrige sey — d. h. daß sie ihm zu Gefallen ihm in Allem willfahren werden?

Er spricht, als ob sein Vertrauen vollkommen begründet gewesen wäre — und sie haben es nicht gerechtfertigt — sie haben seinen Urtheilsspruch über den Unreinen nicht unterstützt.

Ich schreibe euch, fährt er V. 4 fort, in großer Trübsal und Herzensangst — aber er sagt kein Wort darüber, worin die Trübsal, die die Schärfe seines ersten Briefs entschuldigen soll, bestand — er gibt auch keinen Wink darüber, worin sein erster Brief der Ausdruck seiner damaligen angstvollen Stimmung war.

Ferner: nicht darum schrieb ich, „daß ihr betrübt werden solltet", — sie sind also wirklich betrübt — bis zu Thränen (C. 7, 8) betrübt worden?

Im Gegentheil! sie haben die Sache ziemlich leicht genommen und dem Verbrecher vergeben, während es sich dem Verfasser des ersten Briefs nicht um Betrübniß oder Verhütung

derselben, sondern um Beseitigung des Bösen — nicht um die persönliche Stellung zu den Korinthern, sondern um eine moralische Nothwendigkeit handelte.

Wenn der Verfasser nun endlich wirklich zu jenem Verbrecher kommt, so kreiselt er das Stichwort „betrüben" weiter und bezeichnet er ihn als „Jemanden, der Betrübniß angerichtet hat" — sagt er in der gezierteſten Weise, derselbe „habe nicht ihn, sondern, damit er sich nicht zu hart ausdrücke, zum Theil sie alle betrübt" — „zum Theil", während ein Mann, der sicher fortschreitet, gesagt hätte: im Grunde, eigentlich euch Alle.

Hinreichend nennt er es sodann V. 6, daß dem Unreinen von der Mehrzahl der Gemeindeglieder ein Vorhalt gemacht sey — er setzt also voraus, daß die Korinther seine Forderung nicht erfüllt, und er beruhigt sich bei der Milde, die sie seiner Strenge entgegengesetzt haben? Er beugt sich vor ihnen? Unterwirft sich ihrem entgegengesetzten Urtheil?

Welche Folgen für den Apostel, wenn er den ersten, wenn er auch den zweiten Brief geschrieben hätte!

Erst übergiebt er den Verbrecher dem Satan und jetzt gesteht er es ein, daß sein Schritt zu gewagt und übereilt war? — daß er nicht Alles berechnet, die Gemeinde nicht gekannt habe? Er nimmt seinen Schritt zurück und gibt sich mit einem Surrogat, ja, mit dem Gegentheil von dem zufrieden, was nach der Forderung seines ersten Briefs hätte geschehen müssen? Noch mehr! Er hatte im ersten Brief ein Strafwunder vollbringen wollen — und jetzt muß er eingestehen, daß es nicht erfolgt ist, ja, muß er es billigen, daß die Korinther den Verbrecher ohne Weiteres zu Gnaden angenommen haben?

Der Apostel hat weder den ersten noch den zweiten Brief geschrieben, der Verfasser von jenem hat diesen nicht schreiben können — in dem letzteren spricht vielmehr ein schwankender

Mann, der den Hierarchen des ersten bändigen und doch zugleich dessen Autorität bewahren und sicher stellen möchte, aber sich auf das bedenklichste bloßstellen muß, um — am Ende seinen Zweck doch nur zu verfehlen.

Ist denn das Uebel geheilt, wenn er es bemäntelt — der Frivolität, mit der es die Gemeinde behandelt hat, seine Zustimmung gibt? Ist die Sache wirklich erledigt, wenn er das Uebel, das er erst dem Satan übergab, nun vertuscht und der Milde, die gegen seinen Willen eintrat, sich beugt?

Der vermeintliche Apostel läßt sich sogar zu der Betrachtungsweise der Korinther so weit herab, treibt seine Billigung der Schonung, die sie dem Verbrecher erwiesen haben, so weit, daß er (V. 7) als natürliche Folge seiner Billigung die Forderung aufstellt, sie sollen „im Gegentheil noch mehr vergeben und zureden, damit Solcher nicht von Verzweiflung verschlungen werde.“

Er ist nämlich auf die eigenmächtige Handlung der Korinther eifersüchtig. Um doch auch selbst etwas dabei zu thun zu haben, um auch mitzuwirken, verlangt er, sie sollen das, was in den Augen desjenigen, der den ersten Korintherbrief geschrieben hat, ein strafwürdiges Verbrechen ist, noch in gesteigertem Maaße thun — sie sollen noch mehr vergeben — vergeben! und sie haben dem Verbrecher nicht im Gegensatz zur Strenge ihrer eignen moralischen Ansicht vergeben, sondern im Gegensatz zu der von ihm, dem Apostel geforderten mörderischen Strenge! — Damit der Verbrecher nicht von Verzweiflung verschlungen werde! — und mit der Vergebung ist die Sache längst abgemacht!

Er hat noch keine Ruhe! Er verlangt V. 8, sie sollen ihre Liebe an jenem Menschen rechtskräftig vollziehen — als ob ihr eigenmächtiger Beschluß nicht längst vollzogen wäre! Er

will durchaus seine Intervention einschieben und den Schein bewirken, als ob das, was sie auf seine Aufforderung thun, ihrem eigenmächtigen Beschluß erst volle Gültigkeit verschaffe. Er will das Exterieur retten, Oberherr bleiben und vergreift sich in den Worten doch so sehr, daß er verlangt, sie sollen Herren bleiben, ihre Liebe sanctioniren!

Er begründet V. 9 sein Recht zu der jetzigen Intervention — deshalb nämlich habe er ihnen von vornherein geschrieben, um ihre Bewährtheit, ihren unbegränzten Gehorsam zu erproben — er thut, als ob die Probe gelungen sey, und sie haben sich ungehorsam gezeigt!

Zu ihrer Vergebung fügt er nachträglich V. 10 noch die seinige hinzu — als ob dadurch ihr Ungehorsam in Gehorsam verwandelt werden könne! Als Grund seiner Nachgiebigkeit bezeichnet er die Nothwendigkeit, daß man den Anschlägen des Satan, die auf Zerstörung der Kirche ausgehen, entgegentreten müsse (V. 11) — als ob die Eintracht gesichert wird, wenn der Zwiespalt vertuscht — als ob der Satan unterliegen muß, wenn das Opfer, das ihm übergeben werden sollte, ihm durch die weichmüthige Sympathie für den Verbrecher entzogen wird!

Nach dieser unglücklichen Verhandlung über den Ungehorsam der Korinther kommt der Verfasser (V. 12. 13) plötzlich auf die frühere Bemerkung (V. 4) über seine innere Unruhe zurück, ohne jedoch diese Rückkehr zu detailliren und zu begründen. Damals, sagt er, hatte er keine Ruhe im Innern, als er nach Troas kam und ihm „eine Thüre im Herrn aufgethan war" — aber dieser Zwischensatz bleibt müßig stehen, hat mit der Aussage über seine Angst Nichts zu thun und ist und bleibt ein

mechanisch eingeschobenes Stichwort des ersten Korintherbriefs (C. 16, 9).

Deshalb also wurde er in Troas so sehr von Unruhe geplagt, daß er nach Macedonien übersetzte, weil er den Titus nicht vorfand — also erwartete er ihn — erwartete ihn mit Nachrichten aus Korinth? Allerdings! denn C. 7, 5—7 trifft er ihn in Macedonien an und wird er durch seine tröstlichen Nachrichten über die günstige Stimmung der Korinther aufgerichtet — aber nach der Voraussetzung des ersten Briefs war Timotheus nach Korinth gesandt und der Verfasser des zweiten bemerkt Nichts über eine Aenderung des Plans oder über die neue Sendung des Titus, nachdem Timotheus zurückgekehrt war — er glaubt sich mit den Voraussetzungen des ersten Briefs im besten Einklang zu befinden.

Die bloße Erwähnung des Titus bewirkt es, daß er in Jubel ausbricht — also hat ihm Titus wirklich so erhebende Nachrichten aus Korinth gebracht — haben ihm die Nachrichten des Titus wirklich den Anlaß dazu gegeben, sein dreifaches Spiel mit dem Stichwort „Geruch" anzustellen (V. 14—16) — hat er aus den Vorgängen in Korinth wirklich ersehen, daß Gott durch ihn den Geruch seiner Erkenntniß in der ganzen Welt verbreitet, daß er selbst „für Gott" ein Wohlgeruch Christi, d. h. ein angenehmes Opfer sey, daß endlich seine apostolische Atmosphäre für die Gläubigen ein Geruch des Lebens zum Leben, für die Verlorenen ein Geruch des Todes zum Tode sey?

Er rühmt sich sogar sehr ausdrücklich: — „und wer ist dazu tüchtig?" fragt er V. 16 — d. h. ich, ich allein bin dazu tüchtig, Leben und Tod um mich auszuathmen und zu verbreiten — nicht der Haufe der Irrlehrer, die die orthodoxe Lehre (V. 17) verfälschen — er, er allein hat diese Lebens- und Todeskraft — und er hat es so eben erst eingestehen müssen,

daß er dem Verbrechen gegenüber, der im ersten Brief förmlich dem Tode geweiht war, ohnmächtig und kraftlos ist!

Diese Angelegenheit hat aber der Verfasser bereits vergessen — ihn beschäftigt in diesem Augenblick nur Eins — er will den Apostel und sein Amt rühmen.

Das Amt des Geistes.

C. 3.

Das verrätherische „wiederum" V. 1 — („beginnen wir also wiederum uns zu empfehlen?") — beweist, daß der Verfasser des vorliegenden Briefs den ersten nicht geschrieben hat, denn in diesem ließ die didaktische Auseinandersetzung des Glaubens- und Moralsystems die Beschäftigung des Apostels mit sich selbst nicht aufkommen und sprach der Verfasser vielmehr, wenn er den Apostel mit den Partheihäuptern in Beziehung setzte, als vermittelnder, sogar als schlaffer Synkretist.

Der Verfasser des ersten Briefs wußte von dem Streit der Partheien, er hatte ihn sogar zur Voraussetzung, aber er konnte ihn nicht schildern; — die Gegensätze umgaben ihn, aber in seinem Bewußtseyn waren sie abgestumpft und gerade seine indifferentistische Stimmung, die ihn zum Kampfe unfähig machte, befähigte ihn dazu, die dogmatische Summe aus den Partheikämpfen zu ziehen.

Derselbe Mann wollte diese Summe unter die Autorität des Heidenapostels stellen — er wollte, z. B. in seiner Abhandlung über die Götzenopfer, die Freiheit, aber er gab sie sammt der Autorität des antijüdischen Vorkämpfers der jüdischen Bedenklichkeit wieder preis und nachdem er im Eingange seines Briefs mit einer erfolglos verklingenden Wendung auf den Zwie-

spalt zwischen dem Heiden- und dem Judenapostel hingewiesen, verlangt er, daß man die Entscheidung über den Werth der Lehrer dem göttlichen Endgericht überlassen solle.

Der Verfasser des zweiten Briefs will dagegen kämpfen — sehen wir, ob der Erfolg ihm günstig ist; er will in den Streit zwischen dem Gesetz und dem Evangelium eingreifen — sehen wir, ob als ursprünglicher Held oder als Nachkämpfer, ob als schöpferischer Geist oder als schwacher Fortbildner!

Ein Mann, der seiner Sache nur einigermaaßen gewiß ist, wird er sich wirklich, wie der Apostel dieses Briefes thut, in eine ausführliche Verhandlung darüber einlassen, ob er so wie „Etliche" Empfehlungsbriefe an die Korinther —. Paulus, wenn er wirklich mit kirchlichen Partheien und deren Häuptern, die ihren Einfluß zu erweitern suchten, um den Besitz der Korinther kämpfte, kann er auf die Frage kommen, ob er von ihnen Empfehlungsschreiben bedürfe? Kann er wirklich, wenn es sich nur um die Behauptung Korinths handelt, wenn also auch nur Empfehlungsschreiben an die dortige Gemeinde in Betracht kommen können, in dem bildlichen Excurs, in den er sich sogleich nach jener Eingangsfrage verläuft, sich nur in der Voraussetzung bewegen, daß es sich um Empfehlungsschreiben von Seiten der Korinther handle? Ein Mann, der in wirklichem, lebendigem, persönlichem Kampfe steht und die Frage, um die es sich handelt, auf das strengste ins Auge fassen muß, — ist er im Stande, den Ausgangspunkt so wenig festzuhalten, daß er die Korinther erst seinen Brief nennt, der in sein Herz geschrieben ist und von aller Welt erkannt und gelesen wird — daß er sie sodann einen Brief Christi nennt, der von ihm besorgt, ja von ihm, dem Apostel geschrieben ist — und daß er endlich, im Ausgang dieses Satzes, den Brief in die Herzen der Korinther geschrieben seyn läßt?

Unmöglich! Oder will man doch noch das Gegentheil behaupten, so zeige man nur einen einzigen authentischen Brief eines welthistorischen Mannes auf, in welchem die Dissolutheit des Gedankens und der Sprache nicht gleich groß — (denn das ist und bleibt unmöglich) — sondern nur in einer auf das entfernteste ähnlichen Weise anzutreffen ist.

In einer Zeit, in der die Partheien um die Oberherrschaft kämpften und um die Ehre stritten, welche von ihnen der katholische Ausdruck des Gesammtbewußtseyns sey, will der Pauliner sagen, er brauche dieses Partheigetriebes nicht, sein Beweis sey die Existenz der Kirche, die haftende und bleibende Schrift des Paulus — (für seinen Meister zeugen seine Thaten) — von seinem fingirten Anlaß, daß der Brief an die Korinther gerichtet ist, ist er aber so abhängig, daß er den Apostel so sprechen läßt, als ob Korinth seine einzige That und sein einziger Besitz sey, und sein Ungeschick allein ist daran schuld, daß er bei der Uebertragung des spätern kirchlichen Gebrauchs der Empfehlungsbriefe in die Urzeiten der Gemeinde Ausgangspunkt und Ziel mit einander verwechselte.

Mag er nun immerhin, während er es so eben als sicheres und über allen Zweifel erhabenes Factum aufstellte, daß die Korinther sein, daß sie sogar Christi Brief sind, die ängstliche Betheuerung seiner gläubigen Zuversicht, daß es so ist, V. 4 aufstellen, — mag er sich V. 5 in eine ängstliche und weitschweifige Restriction — („nicht, daß wir durch uns tüchtig sind" u. s. w.) — in eine Restriction verlieren, zu der nicht der geringste Anlaß vorhanden war und die selbst wieder schwebend gehalten ist, — in eine Restriction, deren Wendungen unklar

bleiben und die Gegensätze voraussetzt, die er nicht einmal gestalten kann — —

genug! mit einem beiläufigen Relativsatze kommt er V. 6 zu dem Thema, welches ihn jetzt beschäftigt, zu der Parallele und dem Gegensatz der beiden Testamente.

Trotz einer Menge schwebender und schwerfälliger Wendungen ist diese Ausführung im Ganzen doch klar, weiß man wenigstens, was der Verfasser mit ihr sagen wollte, brauchen wir uns deshalb auch nicht ins Einzelne einzulassen und begnügen wir uns mit der Frage, wo denn der Anlaß zu dieser Abschweifung über den Gegensatz des A. und N. T. lag.

Hat der Verfasser wirklich Verehrer des Gesetzes zu Gegnern? Aber wo sagt er es? Hat er im Laufe seines bisherigen Hin- und Herredens auch nur Ein Wort fallen lassen, welches eine wirkliche Brücke zu dieser Ausführung bilden könnte? Oder macht er C. 4, 1 auf Gegner seine Anwendung? Auch das nicht! Was er auf seine Ausführung folgen läßt, ist nur moralische Anwendung überhaupt — kurz, es spricht kein Streiter, kein Held, nur ein reflectirender Dogmatiker und wenn derselbe in einem beiläufigen Zwischensatze V. 6 — („denn der Buchstabe tödtet, der Geist aber macht lebendig") — den Gegensatz des A. und N. Testamentes, den er erst ausführen will, von vornherein als bekannt voraussetzt, so beweist er es selbst, daß dieser Gegensatz als fertiges Dogma ihm bereits gegeben war.

Die Amtsführung.

C. 4.

Trotz der Unbedeutendheit des Inhalts dieses Capitels werden wir doch von Vers zu Vers fortschreiten und an der Formlosigkeit, die das Ganze bis ins Einzelnste durchdringt, die Schwäche der Gestaltungskraft nachweisen, die nicht nur dem Verfasser, sondern dem vermittelnden Katholicismus, dem siegreichen Ausdruck des Christenthums überhaupt eigen ist.

Indem der Verfasser mit der Formel (V. 1): „darum, dieweil wir solches Amt haben", auf die weit zurückliegende Ausführung von C. 3, 6 — 9 zurückgeht, will er den Apostel von seiner persönlichen Führung sprechen lassen und im Nachsatz: „so lassen wir uns nicht von Feigheit befallen", spricht er doch so allgemein, daß er in den Ausdruck der Mehrheit auch die Gläubigen hineinzieht — er hat nämlich unmittelbar vorher (C. 3, 18) von der Verklärung der Gläubigen überhaupt gesprochen und während diese Kategorie der Gesammtheit in ihm noch nachklingt, ja, ihn beherrscht, liegt ihm in diesem Augenblick zu gleicher Zeit noch eine andere Gesammtheit im Sinn, will er nämlich zeigen, wie sich die Lehrer seiner Zeit überhaupt zu benehmen haben.

Von der Vermeidung der Feigheit geht er V. 2 zur Enthaltung von verborgenen Schändlichkeiten über, ohne zu sagen, was ihn zu dieser Wendung veranlaßte; der folgende Zusatz beweist zwar, daß er unter jenen verborgenen Schändlichkeiten die Schalkheit und Verfälschung des Wortes Gottes versteht — jene sollen der allgemeine Ausdruck, diese das Einzelne seyn, aber er hat zu diesem nur eine haltlose Allgemeinheit gebildet.

In demselben Athemzuge spricht der Apostel seine Ueber-

zeugung aus, daß er „sich durch die Offenbarung der Wahrheit vor dem Gewissen aller Menschen empfiehlt" — welcher Hypochonder also! welche Abhängigkeit vom Urtheil — welche Selbstbespieglung im Urtheil der Leute!

„Vor Gott" zugleich empfiehlt er sich — wie schleichend also zieht er die Appellation, nachdem sie lange vor dem Tribunal „der Leute" geschwebt, mit einer halben Wendung zu dem göttlichen Richterstuhl hin!

Nachdem er V. 3 u. 4 die Thatsache, daß sein Evangelium nur in den Verlorenen verborgen sey, weitschweifig entwickelt, will er dieselbe V. 5 mit einem „denn" — („denn nicht uns predigen wir, sondern Jesum Christum, den Herrn") — begründen, aber diese Begründung ist an sich haltlos und außerdem überflüssig, da er so eben (V. 4) die Verblendung der Verlorenen auf die Wirksamkeit „des Gottes dieser Welt" — des Satans, der diesen Namen den Gnostikern verdankt — zurückgeführt hat.

Auf einmal begründet er V. 6 in einem verworrenen und völlig verunglückten Satze, in dem er das zum Subject gehörige Zeitwort in einem unmotivirten Relativsatze nachschleppen läßt*), sein Recht zur Verkündigung des Evangeliums — Gott hat es seinem Herzen eingestrahlt — aber nur der spätere Apologet konnte diesen Gemeinspruch und noch dazu mit dieser gezierten und aus gegebenen Stichworten gebildeten Ueberladung — („zur Anzündung der Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi") — aufstellen.

Eben so plötzlich kommt er V. 7 zur Schilderung der Schwäche des menschlichen Gefäßes, in welchem sich die Kraft Gottes befindet — ohne Anlaß — ohne daß ein Einwurf, der

*) ὃς ἔλαμψεν.

sich auf seine Leiden gründete, vorherging — um so unnatürlicher, da nach der allgemeinen Grundvoraussetzung alle Gläubigen zu Leiden bestimmt sind und selbst das Leiden des Herrn in der göttlichen Heils- und Weltordnung begründet war — nichts als das spätere Spiel mit einem Gegensatze, der in der Dialektik des vorausgesetzten Paulinismus begründet und nach dem auch erst der beständige Lebenskampf des Heidenapostels gebildet ist.

Mit dem Satz V. 12: „darum so ist nun der Tod in uns mächtig, das Leben aber in euch" soll die Folgerung gegeben werden, die Sache bekommt aber vielmehr eine neue, unvorbereitete Wendung — bisher war der Gegensatz des Leidens und des Siegs, des beständigen Hinsterbens und der wunderbar bewirkten Belebung in der Person des Apostels beschlossen, jetzt ist der Gegensatz sein Tod und der Korinther Leben — ein Gegensatz, der um so weniger vorbereitet ist, da das Sterben bisher das leibliche war und das Leben jetzt das geistige ist.

Statt bei den Korinthern nun stehen zu bleiben, kommt der Apostel V. 13. 14 plötzlich auf sich zurück und spricht er seine Ueberzeugung aus, daß auch er zum Leben — (er meint aber wieder den Sieg über den leiblichen Tod) — gelangen werde — und er hat doch kurz zuvor (V. 11) sein Leben bereits völlig in Sicherheit gebracht, d. h. diesen Gegensatz, so weit er in seiner Person beschlossen ist, vollständig durchgeführt.

Und wie geziert begründet er seine Ueberzeugung, daß auch er zum Leben durchdringen werde! Weil auch er, sagt er V. 13, denselben Geist des Glaubens hat — als ob der Glaube bei ihm noch eine Frage seyn könnte!

Erst nach einer weitläufigen Zwischenausführung, in der er aus seinem Glauben seine Predigt abgeleitet und die Noth-

wendigkeit, mit der diese aus jenem folgt, durch das alttestamentliche Citat: „ich glaube, darum rede ich", belegt hat, kommt er zu der anfänglich allein beabsichtigten Schlußfolgerung von seinem Glauben auf seine Auferweckung — also nach einer sehr verfehlten Wendung, da die apostolische Wirksamkeit des Helden von seiner Berufung und von der Ueberzeugung ausgeht, die sich auf den gesammten Weltzustand und auf die thatsächliche Nothwendigkeit der Berufung der Heiden gründet, d. h. von einer Ueberzeugung, die es nicht allein mit seinem persönlichen Interesse und mit den Angelegenheiten seines innern Seelenlebens zu thun hat.

Indem wir im Vorbeigehen noch bemerken, daß der Verfasser (V. 14) eine gemeinschaftliche Auferweckung mit den Korinthern erwartet, während der Verfasser des ersten Korintherbriefs noch die Parusie Christi zu erleben hoffte, lassen wir die Verwirrung des Gedankengangs fortschreiten.

Seine geschichtlichen Kämpfe, deren tödtliche Gewalt das Leben der Korinther bewirkt, hat der Verfasser längst hinter sich, als er (V. 13. 14) aus seinem persönlichen Glauben die Gewißheit von seiner künftigen Auferweckung ableitete — aber er fühlte, daß er jenen Zusammenhang zwischen seinem täglichen Hinsterben und der Belebung der Korinther nicht entwickelt hat; er kommt daher auf denselben V. 15 zurück und sagt nun, daß das Alles — Alles, was doch nur seine künftige, in seinem Glauben verbürgte Auferweckung seyn kann, um der Korinther willen geschehe!

Mit darum (V. 16) — „darum werden wir nicht müde" — möchte er noch weiter zurückgehen und noch einmal die Folge ziehen, das persönliche Verhalten darstellen, welches aus der Bedeutung seines Amtes folgt, — und er spricht (V. 16—18) von der Geringschätzung der zeitlichen Trübsal, die alle

Gläubigen im Hinblick auf die zukünftige Herrlichkeit hegen müssen.

Noch mehr! die Verwirrung der letzten Ausführungen, die Ineinanderwirrung des geistigen Lebens, das er den Korinthern mit seinen Leiden verschafft, und der Auferstehung zum Leben, die ihm persönlich in seinem Glauben gewiß ist, kommt hauptsächlich daher, weil er zur folgenden Abhandlung über die Auferstehung eilt, — und jetzt, da er dicht vor seinem Ziele steht, da er den Uebergang fest und sicher bilden sollte, spricht er (V. 16) von der täglichen, von Tag zu Tag fortgehenden Erneuerung des inneren Menschen!

Genug aber! Er steht am Ziel!

Der himmlische Leib.

C. 5.

Auch seine Leser kennen das Ziel, es steht ihnen vor Augen — es ist das Dogma vom himmlischen Leib, der nach dem Tode die Stelle des irdischen einnimmt. Es steht so fest, daß er es nur kurz mit seinen Stichworten angiebt und mit der Formel: „denn wir wissen" als den allgemein bekannten Beweisgrund für die Richtigkeit seiner vorhergehenden Ausführung über die Vorzüglichkeit der ewigen Herrlichkeit aufstellt.

(Er ist also nicht der Verfasser des ersten Korintherbriefes, denn während dieser ruhig und getrost noch die Parusie zu erleben hofft, wünscht er (freilich auch ohne Dazwischenkunft des Todes, aber auch ohne alle Rücksicht auf die Parusie) die Auflösung seines irdischen Leibes in den himmlischen — während

im ersten Korintherbriefe die Verklärung der Gestorbenen bei der Parusie geschieht, denkt sich der Verfasser des zweiten die Sache so, daß für jeden Einzelnen sogleich nach dem Tode der himmlische Leib an die Stelle des irdischen tritt.)

So sehr setzt der Verfasser seine Theorie als allgemein bekannt voraus, daß er die Stichworte derselben sogleich im Eingange seiner Ausführung in metaphorischer Form aufstellt und sich darauf verläßt, daß seine Leser sogleich an den zwiefachen Leib denken werden, wenn er von dem gottgewirkten Gebäude und dem ewigen, nicht von Menschenhänden errichteten Haus spricht, welches nach dem Abbruch der irdischen Hütte die Gläubigen beziehen werden — so geläufig ist nach seiner Ansicht den Lesern diese Theorie, daß er ohne an ihre Entwickelung zu denken, sogleich nach jenem metaphorischen Satz sein Verlangen danach ausspricht, daß ihm doch ohne Dazwischenkunft des Todes der himmlische Leib geschenkt werden möchte, so daß das neue Kleid das alte gleichsam von selbst und natürlich auf eine schmerzlose Weise verzehrt, da sein Besitz die Auflösung des alten so gut wie nicht empfinden läßt.

Von der eigentlichen Sache ist er also sehr schnell abgekommen und diese Abschweifung zu seinem Wunsche stellt er sogar mit dem ungelenken Uebergange V. 2 — („denn darin seufzen wir“) — als die Begründung des V. 1 als allgemein bekannt vorausgesetzten Dogma vom doppelten Leibe hin!

Mitten in diesem Seufzer stellt er den Satz auf (V. 3), daß wir nackt in keinem Falle erscheinen — (d. h. gewißlich auferstehen werden, da er Fortleben und Auferstehen nur unter der Voraussetzung der Leiblichkeit für möglich hält) — er bekämpft also plötzlich Gegner, ohne sie einzuführen, Zweifel, die er nicht wirklich darstellt!

Daß sich sein Seufzen auf ein wirkliches, nicht nur ein

erträumtes Gut bezieht, will er endlich gar noch V. 5 mit dem Satz begründen, daß ihn und die Gläubigen Gott eben dazu (zum Empfangen des himmlischen Leibes) bereitet habe — er vergißt es also, daß er schon im Eingange dieser Ausführung (V. 1) die Voraussetzung, auf die sich sein Seufzen gründete, als feststehend bezeichnet hat.

Obwohl diese nachträgliche Begründung die Wendung nimmt, als wolle sie den Excurs über sein Seufzen abschließen, beginnt der Verfasser V. 6, seine Sehnsucht nach dem Abschluß des irdischen Lebens in einer andern Form darzustellen, und bleibt er auch V. 8, wo er mit dieser Wendung zu Ende kommt, dabei, diesen seinen Wunsch, aus dem Leben zu scheiden und bei dem Herrn zu seyn, als den Ausdruck seines kühnen Muths zu bezeichnen — als ob der Muth sich nicht vielmehr in den Kämpfen dieses Lebens zu bewähren hätte! Er wollte von kühnem Muth sprechen und äußert vielmehr V. 6 das schmerzliche Bedenken *), daß man, so lange man im Leibe wallt, vom Herrn getrennt ist!

So hoch die Verwirrung gestiegen, so ist der Verfasser doch noch nicht zufrieden — er weiß sie noch höher zu treiben. Nachdem er so eben seinen „muthvollen" Wunsch ausgesprochen, lieber daheim beim Herrn zu weilen, als in der Fremde des leiblichen Lebens zu wallen, will er mit „darum" **) die Folge ziehen und er setzt in dieser Folgerung V. 9 — („darum streben wir danach, mögen wir daheim seyn oder in der Fremde, dem Herrn zu gefallen") — beide Fälle als gleichgültig!

Nach einem Gemeinspruch (V. 11) über das Gericht, wel-

*) V. 6. θαῤῥοῦντες οὖν πάντοτε καὶ εἰδότες.

**) διό.

ches der Herr über jeden nach seinen Thaten aussprechen wird, kommt der Verfasser, der vermeintliche Apostel mit der Folgerungspartikel „also" — („da wir also die Furcht des Herrn kennen") — auf seine Stellung vor den Leuten überhaupt und vor den Korinthern zurück, bemerkt er, daß er demnach die Menschen (von der Rechtschaffenheit seiner Amtsführung) zu überreden sucht, Gott aber offenbar ist und auch im Gewissen der Korinther offenbar zu seyn hofft — welcher Zusammenhang also! Gesetzt den Fall, er habe zuletzt, zumal im Gemeinspruch vom Gericht nur allein von sich gesprochen, war denn die Furcht des Herrn, auf die er ein so großes Gewicht legt, ein Hauptthei des vorhergehenden Thema's? Kann die Furcht ihn in seiner apostolischen Thätigkeit wirklich in dem Grade bestimmen? Und welche Angst und beständige Bekümmerniß um seine Anerkennung! Ein Mann, der wirklich Großes vollbringt und überzeugt ist, daß er einem großen innern Berufe folgt, soll so ängstlich mit der Anerkennung der Leute sich beschäftigen?

Und dieses Winseln um Anerkennung soll der Apostel gegen den Vorwurf, daß es ein Selbstlob sey, vertheidigen, entschuldigen, teleologisch erklären! Der Verfasser, dem sein späteres Gerede über den Selbstruhm des Apostels vorschwebt, läßt bei dem Uebergange zu dieser Erklärung — (so angstvoll ist er mit diesen apologetischen Wendungen innerlich beschäftigt!) — sogar den eigentlichen Vorwurf, die darauf bezügliche Abwehr: „das ist nicht der Fall, ich gehe nicht zu weit, ich spreche nicht zu stark" aus und dictirt dem Apostel nur die Begründung seiner Vertheidigung: „denn nicht uns empfehlen wir", in die Feder.

Nein! der Apostel will sich nicht empfehlen, er will den Korinthern nur Anlaß geben, daß sie, die seine Verdienste vergessen haben, ihn wiederum rühmen — also ist es ihm immer

noch doch nur um seinen Ruhm, um seine Anerkennung zu thun!

Sie sollen ihn sogar gegen sehr bestimmte Leute rühmen, wenigstens glaubt der Verfasser dieselben sehr bestimmt geschildert zu haben — es sind diejenigen, die „ins Angesicht rühmen und nicht im Herzen" — aber leider hat er es vergessen, zu sagen, wen diese Leute rühmen, oder vielmehr, er war nicht im Stande, den Gegensatz rein zu gestalten und zu sagen, wen diese Leute rühmen, da die Korinther es nicht seyn konnten (denn es handelt sich nicht um den Ruhm, den der Apostel denselben ertheilt), und da er auch nicht sagen durfte, daß diese Gegner sich selbst rühmen, (denn der Gegensatz, den er einmal hinschreiben wollte, ins Angesicht, nicht im Herzen, wäre dann eben so geschraubt und schief geworden, wie er bereits Nichtssagend ist).

Aus diesem Fortkreiseln unerklärt bleibender Stichworte in haltlose und unreine Gegensätze heben wir nur noch Einen Incidenzpunkt hervor.

Wir lassen nämlich den Apostel sich V. 13 gegen den Vorwurf vertheidigen, daß er sich übernehme, — ohne daß dieser Vorwurf, der den Verfasser später beschäftigt und ihm auch hier schon im Sinne liegt, motivirt oder auch nur aufgestellt wäre — die Liebe Christi, deren Drängen ihn V. 14 entschuldigen soll, mag ihn ferner zu einem Excurs über die belebende Kraft des Todes Christi und über das Ziel führen, (V. 15), dem das neue Leben zugewandt und gewidmet seyn soll — wir fragen nicht nach Zusammenhang — fragen danach auch nicht, wenn er V. 16 aus dem Vorhergehenden mit der Formel „so daß" die Folge zieht, und fassen die letztere für sich allein ins Auge.

„So daß wir, sagt er, von jetzt an Niemand nach dem

Fleisch kennen, denn wenn wir auch nach dem Fleisch Christum gekannt haben, so jetzt nicht mehr."

„So daß wir" *) — aber er sagt kein Wort darüber, *warum* er von sich allein mit diesem Nachdruck spricht und warum diese Folgerung aus einem Satze, der von den *Gläubigen überhaupt* handelte, *ihn allein* angehen soll.

„Von jetzt an" — wie? von jetzt an, da er dieß schreibt? Hat er *jetzt erst* das Urtheil **) über die Kraft des Todes Christi und über die Bestimmung des gläubigen Lebens gefunden?

Nein! Er meint: von da an, wo ich so urtheilen lernte — so *zum erstenmale* urtheilte — als ob jener Zeitpunkt *jetzt* — als ob die Auffindung jenes Urtheils seine Bekehrung — als ob dieses Urtheil nicht vielmehr aus *vorgefundenen* dogmatischen Stichworten gebildet wäre!

„Niemand beurtheilt er von jetzt an nach dem Fleisch" — nach dem Fleisch? Hat er etwa jüdisch-gesinnte Gegner im Auge, die die Menschen nach den vermeintlichen Vorzügen der natürlichen Abstammung beurtheilten? Er sagt kein Wort darüber!

Und Christum hat er wirklich *bis zu einem gewissen Zeitpunkt* fleischlich aufgefaßt? Aber wann? Wann trat der Umschwung ein? Er will nicht sagen, früher, *als Jude*, habe er sich vom Messias ein fleischliches Bild gemacht — sondern *als Christ* habe er den Erlöser sich anfangs in fleischlicher Weise vorgestellt — wann also war das? Wie lange dauerte es?

Der Verfasser selbst würde es nicht sagen können, denn er verwechselt in diesem Augenblicke zweierlei — er hat nämlich die *geschichtliche* Entwicklung des christlichen Bewußtseyns im Sinne, er denkt sich dieselbe so, daß *früher* die „fleischliche"

---

*) ὥστε ἡμεῖς.

**) V. 15. κρίναντας.

Auffassung der Person Christi herrschte, und diese Geschichte, wie er sie sich denkt, macht er ohne Weiteres zu einer Geschichte des Apostels, dem er jedoch auch in dieser Verwirrung der Subjecte und Vorstellungen noch den Ruhm sichern will, daß er der Urheber der geistigen Auffassung und Predigt ist.

Noch Eins! In den Schlußsätzen (V. 17—21), in denen sich der Verfasser, statt vorwärts zu schreiten, wiederum durch einzelne Stichworte in immer neue Richtungen fortschieben und verwirren läßt, stellt er V. 19 in einer dem Doketismus sich nähernden Weise Gott als den unmittelbaren Bewirker der Versöhnung, Christum nur als Träger des wirksamen Gottes dar — er will uns nämlich von neuem beweisen, daß er den ersten Korintherbrief, in welchem Christus (C. 15) der selbstständige Vermittler der Geschichte ist und durch seine freie That erst die absolute Herrschaft Gottes herbeiführt, nicht geschrieben hat.

Ermahnungen.

C. 6.

Schon im letzten Schlußsatz (C. 5, 20) hat der Apostel als Botschafter Christi die Korinther aufgefordert, sich der Versöhnung hinzugeben — indem er daher C. 6, 1 zu den eigentlichen Ermahnungen übergeht, zwingt ihn der fortwirkende Nachklang dieser Wendung, den Uebergang mit Partikeln zu bilden *), die den Schein hervorbringen, als ob er nun zum Vorhergehen-

*) συνεργοῦντες δὲ καὶ παρακαλοῦμεν.

den etwas Neues hinzufüge — nicht nur das thun wir, will er sagen (daß wir euch als Botschafter Christi auffordern) sondern auch das, (daß wir euch als Mitarbeiter auffordern) — was aber folgt, ist Nichts Neues, sondern nur eine abgeblaßte Wiederholung des Vorhergehenden.

Uebrigens sagt er es nicht, wessen Mitarbeiter er ist — ob der andern Apostel, ob der Häupter der korinthischen Gemeinde, ob dieser Gemeinde selbst — er hat nämlich dem ersten Korintherbrief, in welchem (C. 3, 9) die Apostel Gottes Mitarbeiter sind, ein Stichwort entlehnt, ohne demselben die unumgänglich nöthige nähere Bestimmung hinzuzufügen.

Uebrigens hat er diese Ermahnung kaum eingeleitet, so kommt er zu einem Excurs über die Amtsführung, die in aller Art von Leiden fest behauptet werden muß und in der That gegen Tod, Trübsal und Armuth behauptet wird — also zu einem Excurs (V. 5—10), der sich allein auf den Apostel beziehen kann und nach dessem als historisch vorausgesetzten Bilde ausgearbeitet ist — mit welchem Recht, mögen die Ausleger mit ihrem untrüglichen Scharfsinn bestimmen und wenn dieselben zugestehen, daß sich der Apostel mit dem Gegensatz seiner Armuth und Bereicherung und bereichernden Kraft (V. 10) selbst Nichts Bestimmtes gedacht habe, so bemerken wir nur, daß der Verfasser vielmehr jene Seligpreisungen des Evangeliums im Sinne und ihnen diesen Gegensatz sammt den vorhergehenden von den erfolglosen Mißhandlungen und von der Aufhebung der Trauer in Freude entlehnt hat.

Nach einer geziert und haltlos durchgeführten Anrede an die Korinther (V. 11—13) kommt der Verfasser wieder zur Ermahnung — fordert er sie (V. 14—17) auf, die Gemeinschaft mit den Ungläubigen und mit den Götzen zu meiden — aber er sagt kein Wort darüber, worin diese von ihm verur-

theilte Gemeinschaft sich äußert; das Wahrscheinlichste ist es noch, daß er an die Abhandlung des ersten Briefs über die Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten denkt, aber er hat dann diese Reminiscenz haltlos dastehen lassen und ihr sogar eine falsche Wendung gegeben, als ob der Freigesinnte mit dem unbedenklichen Genuß des Opferfleisches sich als einen Anhänger der Götzen bekenne!

Noch einmal der Ehebrecher!

C. 7.

Die Angelegenheit des Ehebrechers läßt ihm keine Ruhe. Nachdem er sie bereits damit erledigt hat, daß er sich der rebellischen Entscheidung unterwarf, gibt er ihr jetzt eine neue Wendung, indem er die Unterwürfigkeit und den Gehorsam der Korinther rühmt.

Im Eingang (V. 2. 3) krümmt und windet sich zwar der Wunderthäter, der im ersten Brief durchschneidend im Namen und mit der Kraft Christi auftrat, immer noch vor der empörten Gemeinde, kann er es nicht genug betheuern, daß er Niemandem habe Unrecht thun, Niemanden verderben, Niemanden — welche ungehörige Kategorie in diesem Zusammenhange! — übervortheilen wollen, aber mit einer wiederholten Verweisung auf die tröstlichen Nachrichten, die ihm Titus aus Korinth gebracht haben soll (V. 4 — 7), rühmt er auf einmal ihre Zerknirschung, freut er sich (V. 8. 9) ihrer göttlichen Betrübniß und gibt er sich nach der Zwischenbemerkung über die göttliche und weltliche Traurigkeit (V. 10) seinem Entzücken über ihre Umwandlung hin.

Sie haben (V. 11) „Eifer" bewiesen und sie dachten nicht daran, seinem Gebot zu folgen! Sie haben sich zu „rechtfertigen und zu entschuldigen" gesucht — und sie haben es ihm vielmehr überlassen, zu sehen, wie er seinen gewaltthätigen Schritt rechtfertigen könne! Er rühmt ihren Unwillen über den Verbrecher — und sie haben demselben vergeben! — ihre Furcht — und sie haben weder Gottes Strafe noch des Apostels Stab gescheut! — ihre Sehnsucht, (wahrscheinlich doch ihre Sehnsucht, ihn zu sehen) und sie haben gehandelt, wie es ihnen beliebte, und ihn sich selbst überlassen! — ihren Eifer für den Apostel und gegen den Schuldigen — ihre Behauptung des Rechts — die Reinheit ihres Benehmens und Verhaltens in der ganzen Angelegenheit — und sie haben für den Bösen gegen den Apostel Parthei genommen!

Ja, er hat die ganze Angelegenheit mit dem Verbrecher von vornherein nur in die Hände genommen, damit (V. 12—16) ihr Eifer für ihn an den Tag komme, und er freut sich, daß sie die Probe so tüchtig bestanden haben. Es war ihm nicht Ernst damit, den Verbrecher unglücklich zu machen und dem Satan zu übergeben — d. h. er ist nicht, will der Verfasser sagen, — er ist nicht der schreckliche und reizbare Hierarch, als den ihn der Verfasser des ersten Briefes der Welt hat vorstellen wollen.

Die Collecte.

C. 8. 9.

Die Collecte für die „Heiligen" zu Jerusalem, die der erste Korintherbrief erwähnt, ist dem Verfasser des zweiten ein will-

kommener Anlaß, seine Antithesenkunst an einem neuen Gegenstande zu versuchen, d. h. die Gegensätze in dem Grade zu überspannen, daß sie kläglich zusammenfallen.

So kann er C. 8, 2—5 nicht Worte finden, die groß genug wären, um den Eifer, mit dem die Macedonier bereits gesammelt haben, zu schildern — in lauter schwülstigen und gesuchten Wendungen beschreibt er, wie sie sich in ihrer Armuth ordentlich selbst geopfert, wie sie aus freien Stücken, ohne allen Antrieb über ihr Vermögen dargebracht haben — er will nämlich den Gegensatz zu der Säumniß der Korinther bilden, die das Ihrige erst thun sollen und die er in einer Reihe gleich gezierter und verunglückter Wendungen, sogar mit schleichenden Schmeicheleien (V. 6—11) zu gleichem Wohlthun auffordert.

Wenn dieser gezierte antithetische Bau das Ganze, wenn der beabsichtigte Gegensatz die Voraussetzung, daß die Macedonier so „tief" — tief arm waren, verdächtig macht, so verfährt der Verfasser endlich gegen sein Werk so schonungslos, daß er es von Grund aus selbst zerstört.

Die Antithese beruhte im Anfange auf der Voraussetzung, daß die Macedonier schlechthin aus freien Stücken sich aufgeopfert haben — bald darauf aber (C. 9, 2—4) eröffnet er den Korinthern, er habe vielmehr die Macedonier dadurch zu dem Liebeswerk angestachelt, daß er ihnen ihr, der Korinther, Vorbild aufstellte, ihre, der Korinther, längst feststehende Bereitwilligkeit vor Augen malte; im Anfange will er die Korinther durch das preiswürdige und überherrliche Vorbild der Macedonier reizen — jetzt gesteht er es ein, daß er die Macedonier durch das Lob der Korinther angestachelt habe; erst waren die Macedonier das Mittel, mit dem er auf die Korinther wirken wollte, — jetzt kommt es darauf hinaus, daß der

gute Wille der Korinther das Mittel war, mit dem er auf die Macedonier gewirkt hatte!

Aber die Korinther, die Korinther wenigstens, die in diesem Briefe auftreten, wußten recht gut, wie unbegründet ihr Ruhm war — auch der vermeintliche Apostel weiß und verräth seine innere Angst und Unsicherheit, wenn er sie beschwört (C. 9, 3), sie möchten sein Lob ihrer Bereitwilligkeit nicht zu Schanden machen — der ängstliche Calcül, mit dem er ihnen (C. 9, 6—14) Gottes Segen und die kräftige Intervention des Gebets der Unterstützten für ihre Handreichung verheißt, verräth, wie wenig er ihrer Bereitwilligkeit vertraut, — kurz, er kann keine seiner Voraussetzungen festhalten, keine rein durchführen und den vermeintlichen Korinthern, die ihre Widerwilligkeit selbst am Besten kannten, hat er nicht einmal den gefährlichen, Alles zerstörenden Schluß abgeschnitten, daß auch wohl der Macedonier Willigkeit ein nur ersonnenes Mittel seyn möge, welches ihren Eifer anzünden solle, wie das Lob ihrer Bereitwilligkeit die Macedonier gereizt hat.

Daß der Mechanismus des Ganzen künstlich gemacht ist, beweist endlich das Verhältniß, welches dem Apostel selbst und den griechischen Gemeinden zu den „Heiligen" von Jerusalem zugeschrieben wird.

Die Frage, ob die Gläubigen zu Jerusalem alle arm, ob sie besonders oder allein arm waren und allein unter dem Druck der Ungläubigen zu leiden hatten, wollen wir ruhen lassen — wenn aber der Verfasser C. 8, 14 die Korinther dadurch willig zu machen hofft, daß er ihnen zu bedenken gibt, wie sie mit ihrem (weltlichen) Ueberfluß dem Mangel der Heiligen zu Jerusalem im jetzigen Weltlauf zur Hilfe kommen, so würden jene (in der Zukunft der Vollendung) mit dem Ueberfluß ihrer (gei-

stigen) Güter ihnen aushelfen — so können wir ernstlich fragen, ob das wirklich paulinisch ist.

Wenn ferner der Apostel mit Titus, der die Collecte der Korinther vorbereiten soll, noch einen Bruder schickt, den ihm die Gemeinden als Begleiter auf seinen auswärtigen Reisen und ausdrücklich zu dem Zwecke beigegeben haben, damit (V. 19. 20) jede Nachrede wegen seiner Einsammlung und Besorgung der Collecte von vornherein abgeschnitten werde, so werden die Fragen noch gefährlicher und fällt vor ihrem Auftreten das Ganze rettungslos zusammen.

Die Gemeinden, die dem Apostel auf seiner auswärtigen Unternehmung einen Gefährten beigeordnet haben, d. h. die Gemeinden im heiligen Lande sind also die Gemeinden, die Gemeinden schlechthin, die auswärtigen dagegen nicht eigentliche Gemeinden, nur die Zerstreuung, vereinzelte Schößlinge der wahren, eigentlichen Gemeinde? Das heilige Land ist also auch der wahre Focus der apostolischen Wirksamkeit Pauli — seine eigentliche Heimath, — das Centrum, um das er sich bewegt? Er wirkt nicht selbstständig und kraft seines göttlichen Berufs allein, sondern die palästinensischen Gemeinden hatten die Autorität über ihn, daß sie ihm für ein Geschäft in der Fremde einen Beigeordneten mitgeben könnten? Die Gemeinden des heiligen Landes hatten eine so gesicherte und sich von selbst verstehende Autorität über die auswärtigen Schößlinge, daß sie aus eigener Vollmacht eine Contribution ausschreiben und sogleich die Agenten zur Einziehung derselben ausschicken konnten? Und der Apostel soll so wenig Mann seyn, daß er einen officiellen Begleiter als Garantie gegen Verdacht und Verläumdung annimmt?

Dieser ganze Mechanismus ist vielmehr das Erzeugniß derselben Apologetik, desselben Judenthums, welches wir in der

Apostelgeschichte nachgewiesen haben und welches die paulinische Revolution dadurch der Kirche erst recht nutzbar machte, daß es dieselbe dem idealen Repräsentanten des Statutarischen, der Urgemeinde zu Jerusalem, unterwarf.

(Beiläufig bemerken wir noch, daß der Verfasser in seiner haltlosen Manier C. 9, 22. 23 außer Titus und jenem Begleiter nachträglich noch einen Gehilfen — auch einen trefflichen Mann und Abgeordneten von Gemeinden ankündigt, ohne daran zu denken, daß die Korinther unmöglich wissen konnten, wer der erste und wer der zweite Treffliche war, wenn er sie nicht namentlich bezeichnete.)

Apologie des Apostels.

C. 10 — 12.

Das heftige und ausfahrende Benehmen, welches der Verfasser von dem Anfang des zehnten Capitels an plötzlich befolgt, widerspricht der ängstlichen Unruhe und Besorgniß, die er bisher über die Aufnahme seines ersten Briefes ausgesprochen hat, in dem Grade, daß wir berechtigt sind, die Annahme Semlers, das Folgende von C. 10 an sey eigentlich ein dritter Brief des Apostels, vielmehr in die Vermuthung umzuwandeln, daß eine spätere Hand diesen Theil zu der Angstarbeit des Verfassers hinzugefügt habe.

Der Gang ist in diesem zweiten Theil fast immer fest, die Bewegung schroff, die Sprache hart, während der Verfasser im ersten Theil sich ängstlich hin und her windet, um den Schein zu erregen, daß zwischen ihm und den Korinthern die beste Harmonie herrsche.

Als der Verfasser C. 7 die göttliche Traurigkeit schilderte, die sein erster Brief bewirkt hatte, war seine Angelegenheit mit den Korinthern zur Erledigung gekommen — und er hat nun C. 10 — 12 gleichwohl noch, um mit den Auslegern zu reden: „harte" und ernste Worte gegen diejenigen auszusprechen, die seine apostolische Würde nicht anerkennen wollten und die bei den Korinthern allgemeine Zustimmung gefunden haben mußten, wenn er es für nöthig hält, in einem Brief an dieselben sein apostolisches Ansehn zu vertheidigen? Mit diesem Zank seiner Vertheidigung läßt er es also auf die Gefahr ankommen, daß die Versöhnung, die so eben erst (C. 7) zum Abschluß gekommen war, wieder in Frage gestellt wurde?

So viel sich für die Annahme, daß mit C. 10 die Arbeit einer spätern Hand beginne, sagen läßt, so können wir uns für sie doch nicht entscheiden, da überwiegende Gründe für die Einheit des Verfassers sprechen.

Es ist wahr, die Verhandlung über seine persönliche Würde stellt den vorhergehenden Abschluß der Versöhnung in Frage — in gleicher Weise hat der Verfasser aber auch vorher schon z. B. C. 7, als er die völlige Harmonie zwischen ihm und den Korinthern darstellte, so gesprochen, als ob er ihre gegenseitige Uebereinstimmung in derselben Angelegenheit nicht schon längst außer allen Zweifel gestellt hätte — hat er ferner, nachdem er C. 8 die Steuerangelegenheit vollkommen erschöpft hatte, mit C. 9, 1 einen Ansatz gemacht, als ob er nun erst auf dieselbe zu sprechen komme. Es ist wahr, die Sprache in diesem neuen Abschnitt ist schroff und hart — aber sie leidet dabei doch immer noch an der Verwirrtheit, die der Darstellung im ersten Theil eigen, und wird zuweilen, besonders im Excurs über die wunderbare Entzückung (C. 12, 1—6), eben so ängstlich und ausweichend, als sie es bisher war.

Als positive Data für die Einheit des Verfassers können wir endlich im ersten Theil das Stichwort vom Selbstruhm des Apostels bezeichnen, welches erst in der Ausführung dieses zweiten Theils seine Erklärung erhält, so wie die kurz hingeworfenen Antithesen über die Leiden und die himmlische Lebenskraft des Apostels — Antithesen, die wiederum jetzt erst vollständig durchgeführt werden.

„Ich Paulus selbst aber" ich — ich ermahne euch — der Verfasser will sagen: jetzt tritt Paulus erst eigentlich, ganz wie er ist, der wahre Paulus auf — mit diesen Worten geht der Apostel zur Bitte über, wenn man ihm den Vorwurf mache, daß er vor den Korinthern persönlich demüthig erscheine, fern von ihnen aber muthig auftrete, so möge man ihn nicht zwingen, den Vorwurf und die allgemeine Ansicht von ihm *), wonach er jederzeit und unter allen Umständen mit starrer Zuversicht auftreten solle, zu rechtfertigen und wenn er wiederkommt, dreist und rücksichtslos gegen seine Widersacher und Verläumder aufzutreten.

Der Verfasser hat also wiederum sogleich im Eingange dieses Abschnittes die Voraussetzung, von der er ausgeht und die er so eben selbst erst hingeschrieben, vergessen und den anfänglichen Vorwurf den Augenblick darauf durch den entgegengesetzten umgestoßen.

Immerhin! Je mehr dieser unnatürliche Wechsel der Voraussetzungen und das Gewirre der Widersprüche, je mehr diese Planlosigkeit das erkünstelte Wesen des ganzen Plans beweist, um so mehr setzt uns der Verfasser selbst gegen die Zweifel an

*) C. 10, 2: λογίζομαι.

der Richtigkeit unseres Nachweises, daß seiner Arbeit die Interessen einer spätern Zeit zu Grunde liegen, in Sicherheit.

Nachdem die Antithese des zweiten Vorwurfs die des ersten verdrängt hat, oder vielmehr noch in demselben Athemzuge, in dem er die zweite aufstellt, gibt er (V. 2) dem Vorwurf die Wendung, daß der Apostel überhaupt „nach dem Fleische wandle", (d. h. eigenmächtig handle, nur seinem Interesse folge,) ohne jedoch zu sagen, worin diese Eigenmächtigkeit, diese Alleinherrschaft des eigenen Interesse bestehe — er hat nämlich jenen spätern Vorwurf im Sinne, den man dem Paulinismus im Gegensatz zu der Richtung derjenigen machte, die sich dem Statutarischen, dem Positiven, der Ueberlieferung und der feststehenden Ordnung unterwarfen.

Trotz des widersprechenden Anscheins, läßt der Verfasser V. 7 seinen Apostel sagen, gehöre ich so gut wie Andere Christo an — aber er sagt es nicht, worin dieser Widerspruch des Anscheins bestehe und wer die Andern sind, die allein und vorzugsweise Christo zu eigen seyn wollen — er schreibt nämlich so unklar, weil er den Gegner des Gesetzes in den spätern Streit über den Zusammenhang der Apostel mit Christo und über den Werth und Vorzug der Urapostel hineinzieht und den Streit selbst zugleich als allgemein bekannt voraussetzt. Um es kurz auszudrücken: er hat der Polemik des ersten Korintherbriefs ein vereinzeltes Stichwort entlehnt.

Aber „die Briefe!" wandten seine Gegner ein — die sind hochtrabend, in denen übernimmt er sich, in seiner wirklichen, geschichtlichen Erscheinung dagegen ist er schwach und unbedeutend (V. 9—11) — wirklich? „die Briefe"? Also eine ganze Reihe von Briefen haben die Korinther vom Apostel erhalten, so daß die Briefe für sie eine Kategorie werden konnten?

Als der späte Verfasser schrieb, — da vielmehr erst gab es eine Reihe paulinischer Briefe, waren die Briefe als solche allgemein bekannt und stritt man sich über den Werth derselben, so wie über die geschichtliche Berechtigung ihres vermeintlichen Verfassers.

Der Apostel ist (V. 12) über allen Streit erhaben — er steht einzig für sich da — er mißt sich nicht an Andern, nur an sich selbst — vergleicht sich nicht mit Andern, nur mit sich selbst — er hat seinen von Gott geordneten Maaßstab und Beruf, an den er sich allein zu halten hat*); — diese an sich klare Wendung wird aber vom Verfasser sogleich wieder verwirrt, indem er mit ihr die apologetische Ausführung verbindet, daß der Apostel, zufrieden mit dem göttlich bestimmten Maaß, welches ihn bis zu den Korinthern geführt hat und, wie er gewiß hofft, noch weiter führen werde, sich niemals in einem fremden Wirkungskreise Ruhm erwerben wolle (C. 10, 13—16).

Daß er mit seinem Beruf und Maaß und Kanon *wirklich* bis zu den Korinthern gereicht habe, konnte *für ihn und für die Letzteren* keine Frage seyn — daß er über sie hoffentlich und gewiß noch hinausreichen werde, diese hier durch Nichts geforderte Wendung verdankt nur der Voraussetzung des spätern Pauliners von der *universellen* Anerkennung seines Meisters ihren Ursprung — die Wendung endlich, daß er sich nie in einen fremden Wirkungskreis mische, führt uns wiederum in die Zeit, in der der Paulinismus und das Judenthum der petrinischen Richtung sich um den *Umfang* ihrer Domänen stritten.

---

*) Die Worte οὐ συνιοῦσιν, ἡμεῖς δὲ (V. 12. 13) sind späterer Zusatz, zerstören den Zusammenhang und rühren von einem Leser oder Abschreiber her, der den Sinn dieser Ausführung nicht verstand.

Mitten im Lauf eines unendlichen Geredes über die Thorheit, in der er reden will und die sie ihm nur immerhin gestatten möchten (C. 11, 1) — mit der er (V. 6) den Vorwurf, daß er in seiner Rede thörigt sey, rechtfertigen wolle — mit der er ihnen (V. 19) im Grunde einen Gefallen thun müßte, da sie die Thoren gern vertragen — zu der sie ihn durch ihre Mißachtung seiner Person (C. 12, 11) gezwungen haben, führt der vermeintliche Apostel eine Menge Verhandlungen durch, darunter die ernstesten, in denen es sich um das Seelenheil seiner Leser handelt.

Spricht er aber in der That thöricht oder war es an der Zeit, sich der Thorheit hinzugeben, wenn es sich darum handelt, die wankenden Korinther in der Einfalt ihrer Hinwendung zu Christo zu befestigen — wenn die Gefahr der Zeiten so hoch gestiegen ist, daß es Irrlehrer gibt, die einen andern Jesum predigen und ein anderes Evangelium verbreiten (V. 3. 4), und wenn es unter den Pseudoaposteln sogar Einen gibt, der sich regelmäßig in des Heidenapostels Werk mischt und auf dessen Kommen die Korinther nur gefaßt seyn können? *)

Der Verfasser hat sich vielmehr versehen, als er eine Kategorie, unter die er im Grunde nur einen Theil der folgenden Ausführung stellen wollte, viel zu weit reichen ließ und ihr auch die Verhandlungen von wahren Lebensfragen subsumirte.

Die Ausführung über seinen Grundsatz, Nichts von den Korinthern (C. 11, 7—15) zu seinem Lebensunterhalt anzunehmen, mochte er immerhin ein thörichtes Gerede nennen, wenn er es nur klar und zusammenhängend durchgeführt hätte, denn auch die ordentliche Thorheit hat ihre Methode.

---

*) V. 4 ὁ ἐρχόμενος, was in dieser Bestimmtheit nur der Petrus der spätern Vorstellung seyn kann, der dem Gesetzesstürmer Paulus immer auf dem Fuße nachfolgt, um sein Werk wieder zu zerstören.

Von vornherein aber ist es schon verfehlt, wenn er es im Gegensatz dazu, daß die Korinther durch seine Predigt des Evangeliums erhöht sind (V. 7), eine Selbsterniedrigung nennt, daß er von ihnen Nichts zu seinem Unterhalt angenommen habe, während er es den Augenblick darauf (V. 10) seinen Ruhm in Achaja nennt.

Im ersten Korintherbrief (C. 9, 12) leben die Andern, seine Gegner, von den Gaben der Gemeinden, denen sie ihr Evangelium predigen — jetzt aber auf einmal arbeiten sie wie er umsonst, hält er es, um jedem Anlaß zum Vorwurf der Habsucht zuvorzukommen, für nöthig, auf alle Unterstützung von Seiten der Korinther zu verzichten — aber er lebt ja von den Gaben der Macedonier — also der Grund, der ihn zu seinem Benehmen gegen die Korinther bestimmte, hatte den Macedoniern gegenüber keine Geltung? In Macedonien gab es keine falschen Apostel, die mit ihm um den Besitz der Gemeinden stritten und ihn durch den Ruhm der Uneigennützigkeit zu schlagen suchten?

Ferner: die falschen Apostel folgten seinem Beispiel der Uneigennützigkeit, damit sie (V. 12) ihm in allen Stücken gleich erfunden würden — und doch klagten sie ihn der Habsucht an — ist seine Uneigennützigkeit erst seine Aushilfe gegen ihre Verdächtigung der Absichten, von denen er in seiner Wirksamkeit geleitet werde?

Welcher verwirrte Knäuel der kleinlichsten Intriguen! Oder vielmehr, in welches Gewirre hat sich der Verfasser durch ein Paar Stichworte des ersten Korintherbriefs verwickeln lassen!

Jene falschen Apostel, die er C. 11, 5 die „Ober-Ober-Apostel" nennt, d. h. die Urapostel rühmten sich als Hebräer,

Israeliten, oder Abrahams Saame — das bin ich auch, erwiedert er (C. 11, 22) — aber er sagt es nicht, führt es nicht aus, was jener Ruhm und seine Betheuerung zu bedeuten haben — der Verfasser verstand es nämlich nicht, den spätern Vorwurf, daß der Paulinismus eigentlich nur ein verfeinertes Heidenthum sey, und die apologetische Erwiderung der Pauliner, daß sie mit ihrem Meister nicht daran dächten, sich vom Zusammenhang mit der Tradition abzulösen, wirklich zu gestalten und dieser Verhandlung auf dem Standpunkt seines Meisters einen ordentlichen Halt zu geben.

Wenn der Apostel sich nun (V. 23—33) des Zeugnisses seiner Leiden rühmt, so überlassen wir es dem Scharfsinn der Ausleger, es begreiflich zu machen, wie er als ein zweiter Jonas vierundzwanzig Stunden (V. 25) auf dem Meeresgrunde habe zubringen können — überlassen wir es ihnen auch sehr gern, den Streit darüber zu Ende zu führen, ob der hohe Schwur V. 31, nachdem der Schlußsatz V. 30, daß der Apostel sich nur seiner Schwäche rühmen wolle, diesen Excurs über seine Leiden abgeschlossen hat, doch noch nachträglich für die Richtigkeit dieser Aufzählung seiner Drangsale eintreten, oder ob er die Aufrichtigkeit, mit der er sich seiner Schwachheit rühmt, außer Zweifel setzen oder endlich die nachschleppende Berufung auf sein damascenisches Abentheuer (V. 32. 33) unterstützen soll.

Noch Einen Ruhm hat der Heidenapostel — seine Gesichte und Offenbarungen. Er will ein Beispiel anführen, aber er thut es geziert, indem er von sich in der dritten Person spricht und sich innerlich darüber freut, daß seine Leser schon wissen werden, wer dieser wunderbar bevorzugte Mann sey — nein! nicht nur geziert, sondern auch zaghaft und unsicher — der Ver-

fasser spricht zugleich deshalb so schwebend, weil er die vermeintliche Vision nicht wirklich zu gestalten vermag. Das Ganze besteht in den Nichtssagenden Wendungen: „ich kenne einen Menschen in Christo, ob im Leibe, ich weiß es nicht — ob außerhalb des Leibes, ich weiß es nicht — Gott weiß es — solcher bis in den dritten Himmel entrückt — und ich kenne solchen Menschen — ob im Leibe, ob außerhalb des Leibes, ich weiß es nicht — Gott weiß es — unaussprechliche Worte hörte er" u. s. w.

Noch Einmal kommt der Apostel auf die teleologische Erklärung seiner Leiden (V. 5—7) zurück — sie seyen ihm nämlich beigegeben, damit er sich nicht der Entzückungen und Offenbarungen, mit denen er vorzugsweise begnadigt sey, überhebe — in Wahrheit will er aber zu der göttlichen Deutung des scheinbaren Widerspruchs d. h. zu dem paulinischen Axiom kommen, daß die Gnade in der Schwäche des Menschen ihre Uebermacht offenbare. Darum hat er dreimal zu Gott flehen müssen, er möge den Pfahl aus seinem Fleisch nehmen, er möge ihn von den Verfolgungen des satanischen Engels, d. h. von jenem Leiden befreien, aus jenem Kampfe ziehen, den ihm nur der Satan erwecken konnte — darum muß Gott antworten: „meine Gnade ist dir genug, denn meine Kraft hat ihr Wesen und ihr Werk in der Schwäche!"

Ganz schwach will er aber doch nicht seyn — auch bei den Korinthern hat er sich wie anderwärts als wahrer Apostel, als Wunderthäter bewiesen (V. 12. 13) — ein sehr gefährlicher Ruhm, nachdem ihm das beabsichtigte Kraftwunder am Ehebrecher vollständig mißlungen war!

S c h l u ß.

C. 13.

Auch auf seine hierarchische Oberhoheit will er nicht ganz Verzicht leisten.

Nur, wenn der Hierarch „zu craß" auftritt, wie es nach seiner Ansicht im ersten Korintherbrief geschieht, regt sich seine paulinische Freisinnigkeit — (so ist es die Hauptabsicht seines Briefs von Pauli Person den Schein zu entfernen, als habe er wirklich in alttestamentlichem Vernichtungsgeiste das Recht, welches ihm sein hoher Beruf gab, mißbrauchen können) — bei alledem aber will er dennoch das hierarchische Autoritätssystem mit seinem paulinisch gefärbten Liberalismus verbinden.

Als Hierarch will er daher zu guterletzt noch eine strenge Sprache führen und die Aufrührer mit der Anwendung aller Mittel, die ihm seine Strafgewalt darbietet, bedrohen — aber leider ist er in seinen Wendungen wieder eben so unglücklich, als er es bisher gewesen war.

Es steht ihm jetzt unbedingt fest, daß er zweimal schon in Korinth gewesen sey — wahrscheinlich hat sich ihm die Verhandlung des ersten Korintherbriefs allmählig in einen Aufenthalt zu Korinth verwandelt — bei seiner zweiten Anwesenheit also hat er es den Aufrührern schon „zuvorgesagt", daß wenn er wiederkommt, keine Schonung stattfinden werde — d. h. bei seiner zweiten Anwesenheit schon fand er bedenkliche Unordnungen vor und statt sogleich einzugreifen, sprach er nur davon, was er bei seiner nächsten Wiederkunft thun würde. Statt seine Macht zu zeigen, statt eins seiner vermeintlichen Wunder zu thun, ging er hinweg und zeigte er den Empörern mit einer Drohung den Rücken! Er wurde der Gemeinde nicht Herr,

fand gar keinen Anknüpfungspunkt vor und hofft nun durch wiederholtes Drohen den Sieg zu gewinnen!

Alle diese bedenklichen Folgen seiner Wendung kümmern ihn nicht — ihn freut nur die Kraft und Macht seiner Drohung — ja, sagt er, ich werde nicht schonen, da ihr (V. 3) „Lust habt, den in mir redenden Christus zu spüren" d. h. die Probe zu machen, wie stark er in mir ist.

Dabei kommt er wieder zum ironischen Spott auf seine Schwäche (V. 4. 7. 9) — d. h. auf eine Verhandlung zurück, die weit — weit über alles Maaß schon hinausgeführt war, und unmittelbar an dieses in Drohungen und Nichtssagendem Spott sich bewegende Gezänk fügt er dann (V. 11 — 13) die üblichen Segenswünsche, die nach einer so unersprießlichen und haltlosen Verhandlung natürlich nur sehr frostig und bedeutungslos dastehen können.

Noch Eins! Am Schluß jener Enddrohung sagt er (V. 10) „da er noch abwesend sey, schreibe er ihnen Solches, damit er nicht bei seiner Wiederkunft Schärfe anzuwenden brauche nach der Macht, die ihm der Herr gegeben hat, aufzubauen und nicht zu zerstören" — aber wenn er droht und — (um das Wunder des ersten Briefs nicht mehr zu erwähnen) — bei seiner Wiederkunft, wenn es Noth thut, Schärfe anwenden kann, so muß er vielmehr auch die Macht des Richtens und des Verderbens haben! Es ist also klar: der Verfasser hat hier, wie auch schon oben (C. 10, 8) an einem unpassenden Orte die apologetische Wendung der spätern Pauliner angebracht, mit der sie den Vorwurf, daß ihr Meister nur ein Geist der Zerstörung sey, zurückzuweisen suchten.

Der Römerbrief.

Ich begebe mich sogleich in den Mittelpunkt der eigentlichen Frage, die auch die kritischen Apologeten bei ihrer ungebrochenen Voraussetzung vom paulinischen Ursprung des Römerbriefs sich noch nicht stellen konnten — der eigentlichen Schwierigkeit, die ihnen noch verborgen bleiben mußte.

Der Abschnitt
C. 9—11.

Während das dogmatische Thema im ersten Abschnitt C. 1—8 vollständig durchgeführt ist und im Abschnitt C. 9—11 Nichts dogmatisch Neues folgt, was die Gerechtigkeit vor Gott beträfe — während der erstere Abschnitt in sich selbst vollkommen zusammenhängend ist, in dem letzteren dagegen über die Frage, mit der sich der Verfasser beschäftigt, drei verschiedene und sich widersprechende Erklärungen aneinandergereiht werden — während C. 9 eine schlechthin neue Frage auftritt und auch nicht einmal der Versuch gemacht ist, eine Art, auch nur einen Schein des Zusammenhangs herzustellen — während Alles dieß auf die Frage führt, ob Ein Verfasser so componiren, so Disparates unmittelbar aneinanderfügen, ob namentlich der Verfasser des Abschnittes C. 1 — 8 im Stande war, eine so auseinanderklaffende Composition zu verfertigen, geht Herr Dr. Baur

in seinem apologetischen Bestreben, den Zusammenhang jener beiden Abschnitte sicher zu stellen, im Gegentheil bis zu der Behauptung fort*), „von dem Standpunkt der in C. 9—11 beantworteten Frage aus sey Paulus auf die im ersten Theil des Briefs (C. 1—8) enthaltene dogmatische Erörterung geführt worden.“

Jeder Gedanke an einen Vorzug des jüdischen Volkswesens — an eine Prärogative, die den Verfasser von C. 9 11 so lebhaft beschäftigt, — ist aber im ersten Theil (C. 1—8) vollständig niedergeschlagen, jeder besondere Anspruch des Judenthums ist widerlegt und zwar ist die Beweisführung aus dem Mittelpunkt heraus geführt, da die Endlichkeit und Schwäche des Gesetzes selbst und somit auch die Nothwendigkeit seiner Aufhebung nachgewiesen ist.

Der Verfasser von C. 9—11 spricht als Jude und aus der Anhänglichkeit an das jüdische Volkswesen heraus — im vorhergehenden Abschnitt ist dagegen die Sache der Juden und des Judenthums entschieden und abgemacht.

C. 1—8 ist Alles, was den Vorzug und die nothwendige Negation des Judenthums betrifft, in vollendeter Klarheit und mit einer erhabenen Unpartheilichkeit verhandelt, — und doch soll der Mann, der diese außerordentliche Ausführung concipirt und mit vollendeter Sicherheit durchgeführt hat, noch einen Stachel im Herzen haben?

Er hat so eben über Tod und Seligkeit, über Gericht und Leben entschieden — und doch will er die Juden nachträglich noch dem Gericht entziehen?

Unmöglich!

Doch nur den Zweifel an der Einheit des Verfassers möge

*) Der Apostel Paulus S. 349.

diese vorläufige Reflexion über den entgegengesetzten Standpunkt beider Abschnitte anregen — den Beweis, daß dem ersten Abschnitt der zweite später angefügt ist, wird die detaillirte Untersuchung des letztern führen.

Sein beständiger Herzensjammer um Israel, sagt der Verfasser C. 9, 3 ist so groß, daß er wünschte *), für die Juden, seine Blutsverwandten, von Christo als verflucht verbannt zu seyn — ein Wunsch, der in seiner ungeheuerlichen Uebertreibung schlechthin haltlos ist. Als Christ konnte Paulus die Verbannung nicht wünschen — als Apostel hatte er Pflichten zu erfüllen, die einen solchen Wunsch zu einer Versündigung an seinem Berufe machten. Er gehörte den Völkern an, konnte also nicht frei über sich zu Gunsten der Juden verfügen.

Auch die Aufzählung der Prärogativen, die Israel (V. 4. 5) gehören sollen, ist eine Reihe von Uebertreibungen und Haltlosigkeiten.

„Die Sohnschaft" konnte nicht mehr das besondre Privilegium der Juden bilden, nachdem dieselbe im Christenthum einen höhern Sinn erhalten hatte — eben so die Herrlichkeit und die Bundesschlüsse — daß ihnen der „Gottesdienst" zugehöre, ist eine Wendung, die auf den gesetzlichen Cultus ein viel zu großes Gewicht legt — daß endlich die Väter ihr Eigenthum sind, ist ein Ruhm, der eine viel zu große Verehrung gegen die Ahnen des Volks als eine heilige Corporation verräth und dem Verfasser des ersten Theils, der vorzugsweise Abraham hervorhebt, fremd ist.

---

*) ηὐχόμην; der Zusatz: „wenn es möglich wäre" (ἄν) liegt dem Verfasser im Sinn, aber er läßt ihn fallen.

Im Schlußsatz dieser Aufzählung wird Christus geradezu der allerhabene Gott genannt (V. 5) und als solcher gepriesen — auch eine Wendung, die dem Verfasser des ersten Theils fremd ist. Den allerhöchsten Preis, den derselbe Gott allein vorbehält (C. 1, 25), hat der Verfasser des zweiten Abschnitts unmittelbar auf den Nachkommen der Erzväter übertragen.

Indem der Verfasser nun (V. 6) zur beabsichtigten Argumentation übergeht, läßt er gerade das Mittelglied und das Motiv des Fortganges aus — setzt er nämlich mit einem einfachen „aber" und mit einem griechisch-unmöglichen Uebergange *), dessen Gedanke nur ungefähr anzugeben ist **), voraus, daß der Widerspruch, mit dessen Lösung er sich nun beschäftigen will, der Widerspruch zwischen der göttlichen Privilegirung Israels und seiner jetzigen Verwerfung, Jedermann beschäftige und vor Augen stehe.

Dieser Widerspruch existirte aber weder für den Verfasser des ersten Theils noch für die ersten Bearbeiter der evangelischen Geschichte, denen das göttliche Gericht über das jüdische Volkswesen keinen Scrupel machte — er existirte auch nicht für den ursprünglichen Judenchristen, der wohl mit Schmerz, aber auch mit Ergebung, nicht für den Heidenchristen, der nicht einmal nothwendig mit Hohn und Schadenfreude auf die Verwerfung des „Volks" herabsah — er existirte nur für den spätern speculativen Dogmatiker, der über die Bedeutung der alten Verheißungen nachdachte und sich fragte, ob Israels Unglaube wirklich für die gänzliche Erfüllung derselben ein bleibendes Hinderniß bilden könne.

Die Lösung dieses Widerspruches soll nun (V. 6) darin

---

*) οὐχ οἷον δὲ...

**) „nicht als ob das Wort Gottes gefallen wäre."

liegen, daß nicht alle aus Israel Israel seyen — der Verfasser biegt also aus der Richtung aus, die ihm sein Eingang selber vorschreibt — wie kann die Unterscheidung eines geistigen Israel vom leiblichen Hilfe bringen, wenn es sich gerade um dieses Volk handelt — um dieses Volk, dem die Verheißung geworden und für welches der Verfasser ein Fluch werden wollte?

Es hilft daher auch nichts, wenn als Beleg für den Satz, daß nicht alle, die Abrahams Saame, auch seine Kinder sind, der Gegensatz von Ismael und Isaak herbeigezogen wird — aber der Verfasser brauchte diesen Gegensatz, weil er zur göttlichen Erwählung kommen wollte.

Die wahren Kinder Abrahams sind ihm demnach (V. 7) die von Gott erwählten — während im vorhergehenden Theil des Briefs der Glaube die wahre Nachkommenschaft Abrahams zeugt.

Isaak, der Verheißene (V. 8. 9), ist der Typus der Kinder der Verheißung — die Verheißung ist also viel zu eng gefaßt, während sie im ersten Theil Abraham mit der Erbschaft der Welt und der Vaterschaft vieler Völker beschenkt.

Auch was mit Esau und Jakob geschah, beweist dem Verfasser (V. 10—13) die Unabhängigkeit der göttlichen Erwählung — aber nicht wie bisher von der Naturbestimmung der Herkunft, sondern von dem Verdienst der Werke — also ein neuer Gegensatz, der wiederum nicht an den Glauben des ersten Abschnitts denkt!

Wenn nun der Verfasser V. 14 — 18 beweisen will, daß die willkührliche Erwählung der göttlichen Gerechtigkeit nicht widerspreche, und nur Bibelstellen beibringt, die dieselbe Willkühr der Erwählung lehren — wenn er V. 19—21 den Einwurf widerlegen will, daß der Mensch also für sein Thun und für seine Art nicht verantwortlich sey, und in seiner Antwort

tautologisch nur den Anstoß wiederholt, so werden wir uns nicht die nutzlose Anstrengung aufladen, diese Nichtssagenden Wendungen auch nur zum Range einer Scheinantwort zu erheben, und es einfach nur anerkennen, daß die vage Unbestimmtheit der religiösen Vorstellungen, zumal die vage Vorstellung der göttlichen Allmacht und Einzigkeit keine andere Auflösung der mit ihr verbundenen Widersprüche und Schwierigkeiten zuläßt als die tautologische Wiederholung derselben.

Genug! — in seiner freien Macht hat Gott die Völker (V. 22—23) zur Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt, gelangen lassen, Israel aber, eine kleine Auswahl ausgenommen, (V. 24—26) verworfen — aber wirklich verworfen? Nein! die Strafe (V. 31—33) seines Unglaubens erfahren lassen — aus seiner Beweisführung ist also der Verfasser plötzlich in eine neue Richtung übergeschweift — die Schwierigkeit, die so eben die Unbedingtheit der göttlichen Erwählung heben sollte, will er jetzt (C. 10) vermittelst der Reflexion auf den Unglauben Israels beseitigen.

Auch in diesem Theile seiner Ausführung beweist er, daß der erste Abschnitt nicht von ihm herrührt.

Um den Unglauben der Juden in seiner ganzen Strafbarkeit hinzustellen, weist er darauf hin, wie das Wort vom Glauben in der Predigt der Apostel ihnen so nahe war — führt er sogar, nur um diese Nähe zu schildern, mit Hilfe eines alttestamentlichen Citats (C. 10, 6. 7) den gezierten Gegensatz aus, daß man weder in den Himmel hinauf, noch in die Tiefe hinabzusteigen brauche, um Christum zu holen — verliert er sich nachher (V. 14—18), wiederum nur, um den Unglauben der Juden dagegen recht stark hervortreten zu lassen, in eine Reihe

geschraubter Wendungen über die Nothwendigkeit, über das wirkliche Vorhandenseyn und die allgemeine Verbreitung der Predigt — lauter Antithesen und Wendungen, an die der Verfasser des ersten Abschnitts nicht denken konnte, da für ihn das Heil schlechthin und ohne alle weitere Frage in dem Werke Christi gegeben und wirksam ist.

Als der Verfasser mit seiner Antithese vom Herab- und Heraufholen Christi zu dem Satz kommen wollte, daß das Wort in der Predigt der Glaubensboten nahe liegt, schob er sehr unpassend die Bemerkung dazwischen (V. 8), daß es im Herzen und im Munde der Gläubigen ist, und ehe er zu seiner Ausführung über das Daseyn und die allgemeine Verbreitung der Predigt kommt, ergeht er sich in einem hier gleichfalls ungehörigen Excurs (V. 9. 10) über die nothwendige Verbindung des Herzensglaubens und des mündlichen Bekenntnisses. Das Stichwort: wenn du Jesum mit dem Munde „als Herrn" *) bekennst, verräth uns den Anlaß zu dieser Verwirrung — dem Verfasser lag nämlich jener evangelische Spruch: „Nicht jeder, der da sagt: Herr! Herr!" zur Unzeit im Sinne und wenn er mit dem Verfasser des ersten Abschnitts für Eine Person gehalten seyn wollte, so hat er sich auch darin versehen, daß er auf das Bekenntniß als Anerkennung des Dogma's und als Bedingung der Seligkeit ein viel zu großes Gewicht gelegt hat. Der Glaube, von dem der erste Abschnitt handelt, besitzt dagegen eine so intensive Lebendigkeit, seine Wirksamkeit und Gültigkeit vor Gott steht so fest, daß für die Unterscheidung des mündlichen Bekenntnisses und der herzlichen Aufrichtigkeit, so wie für die Clausel, daß zum Bekenntniß der Herzensglaube nothwendig hinzukommen müsse, kein Anlaß vorhanden ist.

*) κύριον ἰησοῦν.

Weder die göttliche Willkühr, noch der Unglaube der Juden können dem Verfasser den Stachel aus dem Herzen nehmen — die Verwerfung des Volks ist und bleibt ihm ein unerträglicher Gedanke und er wird erst wieder ruhig, wenn er dieselbe (C. 11) vollständig aufgehoben hat.

Zunächst kommt er (V. 1—7) auf den Gedanken von dem Rest zurück, der vom Volke doch noch geblieben ist — auf einen Gedanken also, der oben schon ungehörig war, jetzt aber es noch mehr ist, da es sich nun mit dem letzten und äußersten Ernst um die Erhaltung des Volks *als solchen* handelt.

An seiner eigenen Person führt er den Beweis (V. 1), daß Gott sein Volk nicht verstoßen habe, — aber ist *er* — *er* denn das Volk? Weil er, wie er ausdrücklich hervorhebt, von Abraham stammt, muß deshalb das Volk als solches, das ganze Volk zu Gnaden angenommen werden?

Und aus dem Stamme Benjamin ist er? Wirklich? Dieser frostigen Angabe seines *Stammes* bedurfte es in der That, um seine Abstammung von *Abraham* außer Zweifel zu setzen, um die schließliche Begnadigung seines Volks recht gewiß zu machen?

Achten wir vielmehr darauf, wie Benjamin im Kreise und für die Reihefolge seiner Geschwister der *Letzte*, der *Unerwartete*, der *Schluß* war, so ist es klar, daß diese Abstammung des Apostels von Benjamin ein später gemachtes Symbol für sein Verhältniß zu den Urapösteln ist — er ist in seiner Art auch der Letzte, der Unerwartete, der Schluß!

Endlich (V. 11) kommt der Verfasser zu dem Endschicksal des Volks als solchen, läßt er also auch den Gedanken von der kleinen begnadigten Auswahl fallen — entwickelt er aber auch seinen wahren Charakter und läßt er den Juden im Christen rein und vollständig zu Worte kommen.

Zunächst geht er von jener Voraussetzung aus, die in der Apostelgeschichte ihre geschichtliche Detaillirung erhalten hat — von der Voraussetzung nämlich (V. 11), daß der Unglaube und der Fall der Juden dazu diente, die Heiden in den Besitz des Evangeliums zu bringen.

Aber, fährt er sogleich fort, wenn ihr Fall der Reichthum der Welt und ihr Verlust der Reichthum der Heiden, um wie vielmehr ihre Fülle? Das Interesse der Welt, das Interesse der Völker, will er damit sagen, fordert daher das Endresultat: — ihre volle, ungeschmälerte Annahme.

Kühn und sicher kann er aber doch nicht auf dieß Endergebniß losgehen.

Er ist bedenklich — er — er ist betroffen, indem er den Schlußsatz vermittelst jener Folgerung anticipirt — er fühlt es zugleich, daß er das Mittelglied dieses Schlusses nicht wirklich in Thätigkeit und Bewegung setzen, also auch nicht beweisen kann, weshalb es im Interesse der Völker liege, daß ganz Israel zum Heil gelange — seine *eigene* Bedenklichkeit und Betroffenheit ist es daher, die er in der Seele seiner heidnischen Leser voraussetzt und im Folgenden aufzulösen sucht.

„Zu euch ihr Heiden nämlich spreche ich", mit diesen Worten redet er plötzlich die Heidenchristen als eine besondere Classe seiner Leser an — er thut, als wolle er *ihr* Bedenken über seinen Schlußsatz auflösen — so wenig er es aber dießmal motiviren kann, weshalb die Heidenchristen über sein Paradoxon betroffen oder beunruhigt seyen, so wenig ist er auch vorher im Stande gewesen, seine Argumentation zu einem aus Heiden- und Judenchristen gemischten Lesekreis in lebendige Beziehung zu setzen. Er hat sich immer nur mit *seinen* Bedenken und Speculationen beschäftigt.

So unsicher fühlt er sich, so zaghaft bewegt er sich, daß

er (V. 13) sein Recht zu dieser Anrede an die Heiden durch die Berufung auf sein apostolisches Amt begründet.

„So weit" er *), sagt er zugleich in diesem Rückblick auf seinen Beruf, so weit er der Heiden Apostel sey, rühme er dieses sein Amt, um zu sehen, ob er nicht sein Volk zur Eifersucht reize und dadurch einige selig mache!

„So weit" — wie despectirlich für seinen Beruf! Er ist nicht wesentlich, nicht vor Allem Andern der Heiden Apostel — nein! er muß noch nebenbei auf sein Volk, auf sein Fleisch hinschielen, ja, sein Amt in demselben Augenblick sogar, wo die Heiden glauben, daß es ihnen allein gewidmet sey, dem Nutzen seines Volkes dienen lassen!

Noch dazu: „so weit ich nun zwar" **) — er ist also außerdem noch etwas Höheres — nur interimistisch ist er der Heiden Apostel.

Als der Verfasser schrieb, existirte schon die teleologische Erklärung, wonach der Juden Fall die Annahme der Heiden vermittelte — er hatte diese so eben gebilligt und für seinen Zweck angewandt, aber sie soll nicht die schließliche Lösung bilden — er will sie jetzt überhaupt nicht gelten lassen. Er geht jetzt auf sein Ziel los. Wenn die Verwerfung Israels, sagt er V. 15, die Versöhnung der Welt wäre, was wäre dann die Gnadenannahme Anders als Leben von den Todten?

Nein! Vom Tode kommt das Leben nicht, sondern vom Leben.

Von der Wurzel des Oelbaums (V. 16. 17) erhält der „eingepfropfte wilde Schößling", der Heide den neuen Lebenssaft — aus der Heiligkeit der Wurzel stammt die der Zweige.

---

*) ἐφ' ὅσον.

**) ἐφ' ὅσον μέν.

Aus dem jüdischen Volkswesen zieht die Gemeinde ihren Lebenssaft — sie ist keine höhere Organisation, die ihren eigenen Einheitspunkt und ihre eigenen, höher ausgebildeten Säfte hat. Nicht das Bewußtseyn ihres Bruchs mit dem jüdischen Volkswesen gibt der Gemeinde oder erhöht ihr das Selbstgefühl ihres eigenthümlichen und über alle bisherigen Lebensformen erhabenen Wesens — die bekehrten Heiden vielmehr, die auf dem Standpunkt dieses Abschnitts das sind, was im Urevangelium, wenn wir so Disparates zusammenbringen dürfen, die aus dem Bruch mit dem Judenthum hervorgehende Gemeinde ist, würden frevelhaft sich selbst überheben, wenn sie es vergessen wollten, daß das Judenthum der Quell ihres Lebens ist.

Während es sonst ein geschichtliches Gesetz ist, daß die Volkswesen, deren innere Kämpfe und Gegensätze ein neues Lebensprincip erzeugen, die Durchführung und schließliche Gestaltung desselben Völkern überlassen müssen, die als Barbaren bisher außerhalb des Kampfs standen, in ihrer Freiheit von den Bedenken und Scrupeln aber, die mit jenen Kämpfen verbunden sind, die Grundbedingung der höhern geschichtlichen Fähigkeit und Bildungskraft besitzen *) — während auch im Urevangelium dieses Gesetz seinen plastischen Ausdruck erhalten hat — schreibt der Verfasser des vorliegenden Abschnittes dem jüdischen Volkswesen eine so weitreichende, ja, absolute Kraft zu, daß es seinen innern Bruch überdauert, alle seine Angehörigen wieder in sich versammelt und endlich auch über dem Gegensatz,

---

*) Ich lasse hier noch die gewöhnliche Voraussetzung bestehen, wonach die Kämpfe des jüdischen Volkswesens den Hervorgang des Christenthums zur Folge hatten und das griechische und römische Abendland die Gestaltung des neuen Lebensprincips übernahm.

den die bekehrten Heiden zu seinen eigenen ungläubigen Kindern bildeten, zusammenschlägt.

Wenn die Fülle der Heiden eingegangen, d. h. das Judenthum zur Universalherrschaft gelangt ist, werden auch die Juden, die in ihrem Unglauben die Bedeutung ihres Volkswesens verkannt hatten, demselben wieder zufallen (V. 25. 26).

Diese abstracte und unlebendige Allgemeinheit, die nach der Ansicht des Verfassers das Ziel und Ende der Geschichte bildet, hat derselbe richtig und consequent durchgeführt, wenn er im Gegensatz zu ihr die historische Gestaltung, das Evangelium zu etwas Vorübergehendem herabsetzt. Nur für jetzt (V. 28), „nach dem Evangelium" *) — nur in Rücksicht auf das Evangelium — nur so lange der evangelische Gegensatz zwischen den gewonnenen Heiden und den ungläubigen Juden herrscht, kann er die Letzteren für seine Feinde halten — die Bestimmung aber, die sie in ihrer Natur besitzen und die auch über ihre momentane Verblendung siegen wird, macht sie zu seinen Geliebten. Die Irrung, die den historischen Gegensatz der begnadigten Heiden und der verworfenen Juden zur Folge hatte, wird vorübergehen, damit aber auch das Evangelium selbst, welches in diesem Gegensatz besteht. Es ist nur etwas Interimistisches — das Ende ist das allgemeine Judenthum.

So viel ist übrigens gewiß, daß der Verfasser dieses Abschnitts die Wendung, die Jerusalems Endschicksal mit der Erfüllung des Endschicksals der Heiden in Verhältniß setzt, dem Lukasevangelium entnommen und für seinen Zweck umgebildet

*) κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον.

hat *) — die Frage aber, ob er schon das gegenwärtige Lukasevangelium und mit ihm die Apostelgeschichte in Händen hatte, wage ich nicht bejahend zu beantworten — wahrscheinlicher ist es mir, daß derjenige, der der Schrift des Urlukas ihre gegenwärtige Gestalt gab, diesem Abschnitt mehrere Kategorieen seiner Kindheitsgeschichte z. B. die des Erbarmens, der „Väter" und das Gewicht entlehnt hat, welches er auf das privilegirte Verhältniß der Juden zu Gott legt.

Der Abschnitt

C. 1—8.

Die einzige gehaltvolle Erscheinung in der brieflichen Literatur des N. T., der erste Abschnitt des Römerbriefs ist in einer Zeit entstanden, als der dogmatische Begriff der Gnade als solcher schon feststand und auch die Einwürfe, die das gesetzliche Bewußtseyn ihm entgegenhielt, allgemein verbreitet und bekannt waren.

Allerdings wird der geistvolle und gründliche Dialektiker, der diesen Abschnitt verfaßt hat, wie jeder gebildete und den Gegenstand in seinem Mittelpunkt erfassende Denker den Einwürfen, die er vorfand, eine neue Gestalt, selbst eine größere Schärfe und Correctheit gegeben haben, als ihnen die Gegner, mit denen er kämpft, mittheilen konnten — so gewiß wird er den Einwürfen den gehässigen Charakter, den ihnen das religiöse

---

*) Luk. 21, 24: ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν.
Röm. 11, 25: ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰςέλθῃ.

Interesse immer zu geben pflegt, genommen — so gewiß wird er sie erst zur Würde von naturgemäßen Antithesen seiner eignen Dialektik erhoben haben, als er den gegebenen Begriff der Gnade selbst erst zu seiner letzten Vollendung brachte und zum absoluten Beherrscher der ganzen geistigen Welt erhob — bei alle dem wird es aber für jeden, der die Gesetze der wirklichen Welt beachtet, feststehen, daß der Verfasser das Material zu seiner Dialektik vorfand und die Bekanntschaft mit demselben bei seinen Lesern voraussetzte.

Es ist noch kein Denker aufgetreten und wird keiner auftreten, der für die Wendungen seiner Dialektik, mögen sie auch in der Form, in der er sie aufstellt, wirklich neu und Zeugen seiner ursprünglichen Schöpferkraft seyn, nicht die Wendungen eines vorhandenen Bewußtseyns benutzte. Wenn selbst der Schwärmer oder Sophist, der in einer ausschweifenden Utopie etwas schlechthin Neues und das Ideal der Zukunft aufzustellen glaubt, für seinen chimärischen Bau immer nur seiner wirklichen Umgebung das Material entnehmen kann, so ist derjenige, der wirklich ein neues Weltgesetz aufstellt, von seiner Umgebung noch bei weitem abhängiger — seine Abhängigkeit äußert sich wenigstens in der bewußten Spannung, in der er zu ihr steht — er ist mit ihr verwickelt — die Elemente, die seinem Selbstgefühl entsprechen, faßt er in seine neue Formel zusammen — die Wendungen, die ihm widerstreiten, schafft er zu den Gegnern seiner Formel um — die Festigkeit und Sicherheit seines neuen Baues beruht gerade auf dem tiefen Grunde, den er in seiner Umgebung aufzufinden wußte.

Die Gegensätze, mit denen sich der Verfasser beschäftigt, gehören seiner Zeit an, nicht bloß den vermeintlichen Römern, an die er schreiben will. Er selbst hat es nicht einmal gewagt oder auch nur versucht, die Einwürfe, auf die ihn seine dogma-

tische Entwicklung führt — (z. B. den Einwurf C. 3, 5, ob denn nun unsere Ungerechtigkeit nicht die Folie zu Gottes Gerechtigkeit bildet, ob er nicht (C. 3, 31) das Gesetz aufhebe, ob wir demnach nicht in der Sünde beharren sollen (C. 6, 2), damit die Gnade desto mächtiger werde) — mit dem vorausgesetzten Anlaß, daß er an die Römer schreibt, in Verbindung zu setzen. Im Lauf seiner dogmatischen Ausführung hat er die Römer vergessen — —

in dem Grade vergessen, daß er seine Voraussetzung, wonach er an Heidenchristen, an eine Gemeinde schreibt, die (C. 1, 8) den Triumph des Paulinismus bezeugt, fallen läßt und so spricht, als ob er es nur mit Judenchristen und mit der Befangenheit ihres gesetzlichen Bewußtseyns zu thun habe.

Wie verzweifelt bei diesem Widerspruch der Voraussetzungen die Sache steht, — wie unmöglich es ist, die Voraussetzung des Eingangs (C. 1, 1—15), wonach es der vermeintliche Apostel mit einer rein heidenchristlichen Gemeinde zu thun hat, mit der Voraussetzung der folgenden Abhandlung zu vereinigen, die die Einwürfe judenchristlicher Leser beantwortet, beweist der letzte qualvolle Versuch des Herrn Dr. Baur, der den zweiten Abschnitt des jetzigen Römerbriefs (C. 9—11) als den „Mittelpunkt und Kern des Ganzen" bezeichnet *), „an welchen sich alles Andere erst anschloß" — d. h. einen Abschnitt, den der Verfasser der vorhergehenden dogmatischen Abhandlung nicht geschrieben hat.

Als die äußere Veranlassung des Briefs bezeichnet demnach Herr Dr. Baur **) „die Einwendung, die gegen die Theilnahme

*) Der Apostel Paulus S. 342.

**) Tübinger Zeitschrift 1836. III, 72, 92. Der Apostel Paulus S. 344.

der Heiden an der Gnade des Evangeliums oder gegen den paulinischen Universalismus erhoben wurde, — die Einwendung, daß so lange nicht Israel als Nation, als das von Gott erwählte Volk an dieser Gnade Theil nähme, die Theilnahme der Heiden an derselben als eine Verkürzung der Juden, als eine Ungerechtigkeit gegen sie, als ein Widerspruch mit den den Juden als Volk Gottes, von Gott gegebenen Verheißungen erscheine" — d. h. eine „Besorgniß" der Judenchristen wegen der „Masse" der Heiden, die dem Evangelium zufielen, von der die Geschichte sonst Nichts weiß — eine Besorgniß, die sogar dem Verfasser jenes Abschnitts, auf den sich Herr Dr. Baur mit seiner Hypothese stützt, völlig fremd ist. Das Bedenken desselben rührt nicht von der großen „Masse" der bekehrten Heiden her, hat auch nicht die Prioritätsfrage, ob eigentlich die Juden erst der Seligkeit theilhaftig werden müßten, ehe die Heiden zugelassen werden könnten, zum Gegenstande, sondern überhaupt nur die Frage, ob die Verwerfung, die beständige Verwerfung des Volks als solchen mit den göttlichen Verheißungen vereinbar sey. Ihm kommt es nur darauf an, den evangelischen, den historischen Gegensatz überhaupt, den Gegensatz, der das Privilegium des auserwählten Volks bedroht und zwar überhaupt nur, in jedem Falle bedroht, der es bedroht, mochten nun der bekehrten Heiden viele oder wenige seyn, in seinem universellen Judenthume untergehen zu lassen.

Nur in Einer Formel des ersten Abschnitts ist Herr Dr. Baur so glücklich, eine Berührung mit dem zweiten nachweisen zu können, er bezeichnet sie sogar *) als eine Hinweisung auf die Verhältnisse, deren specieller Betrachtung C. 9—11 gewid-

*) Der Apostel Paulus S. 358.

met sind" — er meint die Formel, daß das Evangelium eine Kraft Gottes ist (C. 1, 16) zum Heil für jeden Gläubigen, „den Juden zuerst und den Griechen" — aber auch dieser Fund ist nur eine Täuschung, da der Vorzug, den der erste Abschnitt den Juden als einen unzweifelhaften und allgemein zugestandenen einräumt, im zweiten durch die absolute göttliche Willkühr, durch den Unglauben der Juden und durch die Endlösung, daß die Juden zuletzt erst des Heils theilhaftig werden, ausgeschlossen ist.

In einer andern Rücksicht vielmehr ist diese Formel höchst wichtig und entscheidend.

Schon wenn sie das erstemal (an der angeführten Stelle) auftritt, widerspricht sie der rücksichtslosen Dialektik, mit der der erste Abschnitt den Unterschied der Heiden und der Juden auflöst. Wenn sie aber zum zweitenmale, in der Ausführung über die Allgemeinheit des Gerichts, noch dazu in demselben Augenblicke (C. 2, 9—11) auftritt, wo der Verfasser ausdrücklich hervorhebt, daß im Gericht kein Ansehn der Person vor Gott gelte und Beide, Juden und Heiden der Gerechtigkeit Gottes in gleicher Weise unterliegen — wenn es auch da heißt, das Gericht treffe den Juden zuerst und den Griechen, dann ist es klar, daß sie sich zur Unzeit eingedrängt hat, vom Verfasser nicht erst gebildet ist, ihm vielmehr bereits gegeben und so geläufig war, daß sie von ihm auch am unrechten Orte citirt wurde.

Ein Mann aber, wie derjenige war, der diesen ersten Abschnitt gebildet hat — sollte er wirklich im Stande gewesen seyn, einen Mißgriff dieser Art zu begehen? — Konnte er wirklich einmal so schwach werden und in einem Augenblicke, wo er mit seiner strengen Dialektik den rücksichtslosen Charakter der göttlichen Gerechtigkeit schildert, eine Formel anbringen, die auf ei-

nen Vorzug der Juden hinweist und ihnen die Ehre der Priorität zuertheilt?

Ich muß gestehen, daß ich es für unmöglich halte.

Es wäre aber in der That ein seltener Zufall, wenn ein Aufsatz, an den, wie sich alsbald zeigen wird, mehrere Grübler, nicht nur der Verfasser des zweiten Abschnitts, ihre Arbeiten anfügten, ohne Interpolationen geblieben wäre — ohne Interpolationen, deren Möglichkeit wenigstens, nachdem die Eine sicher nachgewiesen ist, feststeht und deren Nachweisung spätern Untersuchungen vorbehalten bleiben mag.

Auch eine andere Frage werde ich für jetzt nur aufstellen — ihre Dringlichkeit wenigstens nur nachweisen und ihre Beantwortung gleichfalls spätern Untersuchungen überlassen.

Der Aufsatz, der von C. 1, 18 an bis zum Schluß des achten Capitels die Absolutheit der Gnade gegen die Bedenken des gesetzlichen Bewußtseyns vertheidigt, ist der Kern, an den mehrere spätere paulinische Apologeten ihre Arbeiten gefügt haben — ihm geht eine briefliche Einleitung voran, die seiner Richtung schlechthin widerspricht und sich vielmehr an Heidenchristen wendet, deren Glaube so vollendet ist, daß er aller Welt als Zeuge für den Triumph des Paulinismus gilt — ist es nun nicht möglich, daß diese briefliche Einleitung, an die der eigentliche Aufsatz mit einem unbeholfenen „denn" (C. 1, 18) geknüpft ist, ein späteres Werk ist?

Die Möglichkeit wenigstens ist eine sehr ernstliche und während es uns genügen kann, wenn wir eine Untersuchung, deren Grundelemente erst zu bilden waren, bis zu dieser Fragstellung fortgeführt haben, können wir denen, die die ganze Frage als unzulässig betrachten müssen, die Aufgabe stellen, es zu erklären, wie der Verfasser des dialektischen Meisterwerkes über die Allgemeinheit der göttlichen Gnade und der menschlichen Sündhaf-

tigkeit, dazu kommen konnte, in der brieflichen Einleitung (C. 1, 14) sich der unklaren Wendung zu bedienen, daß er Griechen und Barbaren, Weisen und Unverständigen ein Schuldner sey. Ja, wir können sie auch in Zukunft die eigentliche Frage über ihrer vergeblichen Qual vergessen — können sie in alle Ewigkeit sich an der sinnlosen Frage zermartern lassen, ob in jener Wendung die Juden oder die Römer die Barbaren, ob die Römer eine Fraction der Griechen, ob die Hellenen die Weisen und die Barbaren die Unverständigen, ob unter den Letzteren die Römer oder die Juden zu verstehen seyen — sie werden die Frage nie beantworten, denn die einzig richtige Antwort, daß der Verfasser dieser brieflichen Einleitung für seine verunglückte Wendung ein Paar Stichworte des ersten Korintherbriefs *) zusammengewürfelt hat, wird ihnen immer als ein Unding gelten.

Was die Frage nach der Zeit betrifft, in der dieser erste Abschnitt ursprünglich entstanden, so wollen wir auf die Zwischenbemerkung C. 2, 16 „laut meines Evangeliums" kein besonderes Gewicht legen — es ist gewiß, daß sie schriftliche Evangelien voraussetzt und sich namentlich auf den evangelischen Abschnitt von dem letzten Gericht bezieht — aber die unbehilfliche und störende Weise, mit der sie sich in ihre jetzige Umgebung eindrängt, erweckt den dringenden Verdacht, daß sie eine jener Interpolationen ist, die von den Verfassern der letzten Theile des jetzigen Briefes herrühren.

Der blutige Charakter und die allgemeine Verbreitung der Verfolgungen, die die Ausführung C. 8, 18—39 voraussetzt,

*) 1 Kor. 1, 19—24.

führen dagegen ganz bestimmt in eine spätere Zeit, der auch die kirchliche Umbildung der gnostischen Kategorieen (C. 8, 38. 39) angehört.

Vergleichen wir endlich die Gruppirung und Construction (C. 8, 38): „weder Tod noch Leben, weder Gegenwart noch Zukunft" (werden uns von der Liebe Gottes scheiden können) mit der Parallelstelle des ersten Korintherbriefs (C. 3, 22), achten wir ferner darauf, daß dort, im Römerbrief Alles klar und natürlich, hier, im Korintherbrief das Ganze gesucht ist und sich niemals zu einem klaren Gedanken zusammenschließen wird, so wird es gewiß, daß dieser erste Abschnitt des Römerbriefs vor dem ersten Korintherbrief entstanden ist.

Der Abschnitt
C. 12—14.

Nachdem wir nachgewiesen haben, daß der zweite Abschnitt C. 9—11 nicht vom Verfasser des ersten herrührt, brauchen wir nicht erst noch zu fragen, ob der Letztere im Stande war, die Ermahnungen hinzuschreiben, die in C. 12 zu einem unordentlichen Haufen zusammengeworfen sind — oder ob es ihm wirklich möglich war, den Einheitspunkt seines Glaubens ganz zu vergessen und seine Schreibart, seine Gabe und Kunst der Sprache, die Kraft, mit der er den Hauptgedanken festhält und Alles Einzelne um ihn herum gruppirt, vollständig zu verläugnen.

Ich kann es aber auch nicht für möglich halten, daß der Verfasser des unmittelbar vorhergehenden Abschnittes (C. 9—11) mit einem Nichtssagenden „also" (C. 12, 1) zu dieser Anhäufung von Ermahnungen übergehen konnte, in denen Nichts an

das Thema seines Aufsatzes erinnert oder auch nur anklingt. Ein Mann, der ein so bestimmtes Interesse hatte wie der Patron dieses universellen Judenthums, dem dieses Interesse so sehr am Herzen lag, war nicht fähig, es in einer Ausführung, die sich den Schein der praktischen Anwendung geben möchte, völlig wieder zu vergessen, und hatte keinen Grund dazu, die ungeordnete Reihe seiner Ermahnungen mit der Aufforderung zur Darbringung des Leibes als eines Gott wohlgefälligen Opfers (C. 12, 1) zu eröffnen.

Dieser praktische Abschnitt, in dessen Anfang wieder eine steife Berufung des Apostels auf seine göttliche Legitimation (C. 12, 3) verwebt ist, rührt von einem andern Verfasser her, der den ersten Korintherbrief vor Augen hatte.

Wenn derselbe (C. 12, 3) von einem Maaß des Glaubens spricht, wie es einem Jeglichen Gott vertheilt hat, — von einem Maaß des Glaubens also, der nicht jene einzige, absolute und die Erlösung sich aneignende Gewalt des ersten Abschnitts, sondern überhaupt nur die christliche Fähigkeit und Virtuosität ist, so hat er die Kategorie der Vertheilung und die Maaßbestimmung, die der erste Korintherbrief in Bezug auf die Gnadengabe und die christliche Fähigkeit und Tüchtigkeit richtig durchführt, unpassend genug auf den Glauben übertragen. *)

Er hat zur Unzeit jene Ausführung des ersten Korintherbriefs über die harmonische Einheit der verschiedenen Gnadengaben im Sinn und schreibt sie sogar fast wörtlich ab — seine Bekanntschaft mit dieser Ausführung verwandelt sich ihm so un-

---

*) 1 Kor. 7, 17. *ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ θεὸς, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ κύριος.*

Vergl. 1 Kor. 12, 11.

Röm. 12, 3 *ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως.*

willkührlich in die Voraussetzung, daß dieselbe auch seinen Lesern bekannt sey, daß er in einem nachlässig hingeworfenen Participium V. 6 auf den gemeinsamen Ursprung der verschiedenen Gnadengaben hinweist und ohne ein Verbum zu geben, V. 7. 8 seine Ermahnungen zur richtigen Anwendung derselben aufstellt. *)

Daß er nicht ursprünglich schafft, beweist er ferner, wenn er in seiner Anweisung zur richtigen Anwendung der Gnadengaben, die er nach der Anleitung des ersten Korintherbriefs aufzählt und die sich auf die Leitung und Erbauung der Gemeinde beziehen, auch die Anweisung einfügt, wie man die Privatwohlthätigkeit (V. 8) üben solle.

Er kennt also schon den evangelischen Spruch von der rechten Art des Almosens (Matth. 6, 3), wie in seiner Anweisung (C. 12, 14): „segnet, die euch verfolgen", der evangelische Spruch: „segnet, die euch fluchen", widerklingt oder vielmehr ungehörig verändert ist.

Das positive und beruhigte Verhältniß, welches die Ermahnungen C. 13, 1—7 zwischen der Gemeinde und der weltlichen Obrigkeit voraussetzen, widerspricht nicht nur der revolu-

---

*) 1 Kor. 12, 12 καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἕν ἐστι καὶ μέλη ἔχει πολλὰ, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος τοῦ ἑνὸς, πολλὰ ὄντα, ἕν ἐστι σῶμα, οὕτω καὶ ὁ χριστος.

Röm. 12, 4—6. καθάπερ γὰρ ἐν ἑνὶ σώματι μέλη πολλὰ ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν· οὕτως οἱ πολλοὶ ἕν σῶμά ἐσμεν ἐν χριστῷ, ὁ δὲ καθεὶς ἀλλήλων μέλη, ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα.....

Zu einzelnen Stichworten dieser Stelle ist noch zu vergleichen: 1 Kor. 12, 4. 11. 25.

tionären Absonderung, die der erste Korintherbrief (C. 6, 1) den Gläubigen zur Pflicht macht, sondern auch der Voraussetzung des blutigen Zerwürfnisses, welches nach dem Schluß vom ersten Abschnitt des Römerbriefs zwischen der Gemeinde und der Weltmacht stattfindet.

Im Excurs über die Liebe als des Gesetzes Erfüllung (C. 13, 8—10) hat der Verfasser die Elemente der beiden evangelischen Abschnitte, in denen (Marc. 10, 19—21) von den einzelnen Geboten zu der letzten vollendenden moralischen Nothwendigkeit übergegangen und (Marc. 12, 29—31) das oberste aller Gebote aufgestellt wird, combinirt und außerdem für seine Kategorie, daß die Liebe des Gesetzes „Erfüllung" ist, jenen Spruch von der absoluten Erfüllung (Matth. 5, 17. 18) benutzt.

Das Material war ihm gegeben, aber er hat es nicht beherrschen — seiner Arbeit nicht harmonisch einfügen können. Sogleich nach seinem Spruch von der Gesetzeserfüllung macht er mit den Worten „und das" *) die Miene, als wolle er die Vorzüglichkeit und Nothwendigkeit der Liebe noch weiter begründen und den Grund angeben, weshalb sich die Gläubigen zur Liebe noch um so mehr bewegen lassen sollen, statt dessen folgt aber vielmehr die Hinweisung auf die feststehende Nähe des Heils und wird aus diesem sichern Datum die abstracte Nothwendigkeit gefolgert, daß man sonach die Werke der Finsterniß ablegen müsse (V. 12).

Die Liebe ist vergessen — ihre Nothwendigkeit wird weder begründet, noch wird aus ihrem einzigen Werth eine Folgerung gezogen.

Uebrigens hat er auch in seiner Reflexion über das Heil, welches (V. 11) näher ist, als man glaube, ein Stichwort der

*) καὶ τοῦτο.

evangelischen Rede über die Parusie benutzt, aber wiederum nicht verarbeiten und angemessen weiterführen können, da die Krisis der Parusie den Augenblick darauf in dem abstracten Gegensatz des lichten Tages zur Finsterniß (V. 12) verschwindet.

In einem plötzlichen und abrupten Uebergange zu einem neuen Thema (C. 14, 1): „des im Glauben Schwachen aber nehmt euch an", gibt der Verfasser die Stichworte einer Streitfrage, von der er voraussetzt, daß sie Jedermann bekannt sey — aber er ist nicht im Stande, auch nur Ein klares Wort über die Sache, um die es sich eigentlich handeln soll, zu sagen.

Daß die Schwachglaubigkeit nicht in der Scheu vor dem Genuß des Götzenopferfleisches bestehen solle, ist zwar klar, da desselben auch nicht mit Einer Andeutung gedacht wird — aus dem Gegensatz (V. 2): „der Eine glaubt Alles essen zu dürfen, der Schwache aber ißt Vegetabilien", geht zwar hervor, daß der Schwache der strenge Asket seyn soll, der jeden Fleischgenuß meidet — so gewiß nur dieser Gegensatz anzunehmen ist, d. h. so sehr dieser formelle Gegensatz feststeht, so bleibt doch die Sache selbst vollkommen unklar. Das ist schon höchst schwankend und haltlos, daß vom Starken, während es nur auf den Genuß des Fleisches oder auf die ascetische Entsagung ankommt, gesagt wird, er glaube Alles essen zu dürfen — sodann ist es unerklärlich, weshalb die gewöhnliche Lebensweise, die zur Zeit des Verfassers doch unläugbar herrschende Lebensweise als Ausdruck der besondern Stärke bezeichnet wird — es bleibt also auch in gleicher Weise unerklärlich, weshalb die Askese, die exceptionelle Lebensweise als Ausdruck der Schwäche gelten soll — da die Askese in keinem Falle so

verbreitet seyn konnte, als das weitläufige Gerede dieses Excurses voraussetzt, so bleibt auch die Rücksicht, die den Starken ihr gegenüber geboten wird, unbegreiflich — wenn endlich der Verfasser die Schonung, die er ihr gegenüber gebietet, so weit getrieben wissen will, daß er (V. 21) geradezu vorschreibt, man solle auf die eigne Freiheit Verzicht leisten und sich dem Schwachen schlechthin anbequemen, so tritt die Unnatur dieser Ausführung unverhüllt an den Tag. Das abstracte Unding, auf das sie ausläuft, verräth ihre Bodenlosigkeit und ihren überkünstlichen Ursprung.

Um es nur sogleich zu sagen: der Verfasser hat, wie auch die entliehenen Stichworte und ganze Sätze beweisen *), die selbst schon höchst mißlungene Abhandlung des ersten Korintherbriefs über den Genuß des Götzenopferfleisches vor Augen, seine Copie hat er aber dadurch zu einem haltlosen Gewirre gemacht, daß er die Wendungen seines Originals, die sich auf eine sehr bestimmte Streitfrage beziehen, ohne Weiteres für die Frage über den Werth der Askese benutzte und in diese an sich schon schreiende Dissonanz noch Anklänge aus der evangelischen Ver-

*) Vergl. z B. Röm. 14, 13 τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον.

1 Kor. 10, 32 ἀπρόσκοποι γίνεσθε.

1 Kor. 8, 13 ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω.

Röm. 14, 6 ὁ ἐσθίων, κυρίῳ ἐσθίει, εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ· καὶ ὁ μὴ ἐσθίων, κυρίῳ οὐκ ἐσθίει καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ V. 7 ...ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν· ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν.

1 Kor. 10, 31 εἴτε οὖν ἐσθίετε, εἴτε πίνετε, εἴτε τὶ ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε.

1 Kor. 10, 30 ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ.

Vergl. ferner Röm. 14, 19 und 1 Kor. 10, 23. Röm. 14, 15 und 1 Kor. 8, 11.

handlung über die jüdischen Reinigkeitsgesetze hineinmischte.

Daher alle jene Unklarheiten, die nicht einmal den ehrenvollen Namen von Widersprüchen oder Schwierigkeiten verdienen — daher die Empfehlung der Schonung gegen den „Schwachen" und endlich das Gebot der Unterwerfung unter denselben — daher die Berufung auf den Herrn, der ihm (V. 14) die Ueberzeugung gegeben hat — (vergl. Marc. 7, 15) — daß an sich Nichts den Menschen verunreinigen könne.

Im Knäuel dieses Gewirres findet sich — verliert sich vielmehr zweck- und resultatlos, ohne auch nur den schwächsten Nachklang zu hinterlassen, nachdem sie unmotivirt und unvorbereitet aufgetreten ist, die Reflexion auf den Gegensatz derjenigen, die einen bestimmten Tag, und der Andern, die ihn nicht beachten — offenbar ein eben so ungehöriger Anklang an die evangelische Verhandlung über die Beobachtung des Sabbaths, wie jene Herbeiziehung des evangelischen Kampfes gegen das jüdische Speisegesetz — und auch dießmal wieder die Beobachtung jenes Tages und seine Profanirung nur deshalb als ein an sich gleichgültiger Gegensatz bezeichnet, weil der Verfasser auch in diesem Augenblicke von jenem Typus des ersten Korintherbriefs, wonach die Freiheit und Befangenheit auf Ein Niveau herabgezogen und hinaufgehoben werden, abhängig bleibt.

Der Schluß.

C. 15. 16.

Die Declamationen Tertullians über Marcions gewaltthätiges Verfahren gegen den Römerbrief, der einen Bestandtheil

seiner paulinischen Briefsammlung gebildet haben soll — ich sage soll, weil ich die Frage, ob jener Gnostiker wirklich schon die Sammlung in Händen hatte, die ihm Tertullian zuschreibt, zunächst noch unentschieden lasse — diese Declamationen sind so werthlos und ohne Haltung, daß sie uns über wirkliche Differenzen zwischen einzelnen Redactionen dieses Briefs nicht die geringste Aufklärung geben.

Erst jene bekannte Notiz des Origenes *) belehrt uns darüber, daß es Exemplare dieses Briefes gab, in denen die jetzigen beiden Schlußcapitel fehlten, oder vielmehr auf das jetzige vierzehnte Capitel sogleich die Doxologie C. 16, 25—27 folgte.

Wenn auch Origenes von Marcion sagt, er habe dem Römerbrief die beiden letzten Capitel vollständig entzogen, so wollen wir ihn noch bei seiner Voraussetzung lassen, daß jener Gnostiker den Brief willkührlich verletzt habe, und fragen wir nicht einmal, ob er bei seiner übereilten Anklage wirklich ein Exemplar dieses Briefs in Händen hatte, dem selbst der roheste Versuch eines Schlusses fehlte. Was jene Exemplare betrifft, in denen die Doxologie sogleich an das vierzehnte Capitel sich anschloß, so gibt er zwar ausdrücklich an, daß dieselben auch noch das funfzehnte und sechszehnte Capitel enthielten — er spricht nur von einer Umstellung der jetzigen Bestandtheile — allein diese vermeintliche Umstellung ist nur das Zeugniß für ein allmähliges Anwachsen des Briefs: — die unmittelbare Verbindung der Doxologie mit dem vierzehnten Capitel führt uns in eine Zeit zurück, in der die beiden jetzigen Schlußcapitel noch nicht existirten.

Selbst wenn uns aber auch jene Notiz des Origenes nicht zur Hilfe käme und zum Zweifel Anlaß gäbe, so würden wir

*) in seinem Commentar zum Römerbrief (zu C. 16, 25).

doch die Frage aufwerfen, ob diese beiden Schlußcapitel von einem jener Verfasser herrühren, die zum dialektischen Meisterwerk des ersten Abschnitts ihre Zuthaten hinzufügten, und die Frage unbedingt verneinen.

Auch der Verfasser dieses Schlußabschnittes ist wie seine beiden Vorgänger ein paulinischer Apologet, der den Paulinismus dadurch zur Anerkennung zu bringen sucht, daß er die Schärfe seines Gegensatzes abstumpft — er ist wie sie ein Werkzeug jener katholischen Richtung, die den Paulinismus durch seine Ausgleichung mit dem christlichen Judenthum für das allgemeine Bewußtseyn erst nutzbar machte — während aber der Verfasser des Abschnitts C. 9 11 die paulinische Kategorie der Gnade seinem universellen Judenthum dienen ließ, während der Verfasser des folgenden Abschnitts (C. 12—14) den paulinischen Glauben zur christlichen Virtuosität umwandelte, die sich in der richtigen Beurtheilung und Anwendung der Gnadengaben, so wie in der Accomodation an die Schwachen äußert, hat der Verfasser der Schlußcapitel in derselben Weise, wie es in der Apostelgeschichte geschieht, den Paulinismus zu einer der Peripherieen gemacht, die sich um das jüdische Centrum bewegen, welches die vermeintliche Stammgemeinde und ihr heiliges Jerusalem bilden.

Die Verwirrung, in der sich in dem Bewußtseyn des Letzteren der Paulinismus und das christliche Judenthum durchdrangen, war so groß, daß er in demselben Athemzuge (C. 15, 8) so spricht, als ob seine Leser geborene Juden seyen, und sein Recht, an sie zu schreiben, mit seiner Berufung zum Heidenapostel (V. 15. 16) begründet. Das Erstemal wollte er zu seinem gelegentlichen Satze, daß Christus sich ihrer angenommen habe — („nehmet euch (V. 7) Einer des Andern an, wie sich Christus eurer angenommen hat") — die dogmatische Be-

gründung hinzufügen, daß Christus ein Diener der Beschneidung — der verpflichtete — durch die Verheißung der Väter verpflichtete Diener der Juden gewesen sey; das zweitemal copirt er die Formel des Eingangs (C. 1, 5), um die Einheit des Verfassers recht gewiß zu machen, also einer Absicht zu Liebe, die er so wenig erreichte, daß er sich für die Kühnheit, die er sich erlaubt habe, für die Kühnheit, daß er an seine Leser gewagter, als es ihre bekannte Vollkommenheit erlaubte, geschrieben habe, entschuldigt, also den kühnen Verfasser des ersten Abschnitts zu einem zaghaften und unsichern Menschen macht.

Als er seinen Zusatz zu dem Briefe hinzufügte, existirte übrigens bereits der zweite Korintherbrief. Ihm und dem ersten Korintherbrief entlehnt er die Stichworte jenes Gezänks mit Gegnern, die ihre an sich schon chimärische Heimath verlassen und sich von Korinth auf einmal nach Rom begeben haben. Nur ein Copist, nur ein so ungewandter Copist wie der Verfasser dieses Anhangs war im Stande, auf einmal, ohne alle Vorbereitung und ohne alles Motiv den Apostel (V. 17) von „dem Ruhm" sprechen zu lassen, den er „in Christo hat", d. h. so unvorbereitet ein Stichwort des ersten Korintherbriefs einzuführen *) — nur der Copist des zweiten Korintherbriefs konnte den vermeintlichen Paulus auf einmal (V. 19) von den Zeichen und Wundern sprechen lassen, die seinen Beruf zum Heidenapostel außer Zweifel setzen sollen — nur dem zweiten Korintherbrief ist das Gerede über des Apostels Grundsatz, nie in einen fremden Wirkungskreis einzugreifen (V. 20), entlehnt — dem zweiten und ersten Korintherbrief ist die hier an sich zwecklose Ausführung über die Collecte, mit der der Apostel nach Jerusalem zu

*) Röm. 15, 17 *ἔχω οὖν καύχησιν ἐν Χρ.᾽Ι.*
1 Kor. 15, 31 *καύχησιν, ἣν ἔχω ἐν Χρ.᾽Ι.*

reisen im Begriffe steht, (V. 25 — 27) entnommen *) — das Wunder endlich, welches der Copist verrichtete, als er mit Leichtigkeit, (er brauchte nur ein Paar Worte des ersten Korintherbriefs abzuschreiben,) den Aquila und die Priscilla sammt der Gemeinde in ihrem Hause von Ephesus nach Rom versetzte **), beweist, daß die ganze Anhäufung des Personales im Schlußcapitel ein spätes Machwerk ist.

Ganz zwecklos war aber die Erwähnung der Collecte für „die Heiligen" zu Jerusalem doch nicht: — wenn nämlich Jerusalem der Ausgangspunkt des Apostels und der Stützpunkt ist, an den sein griechischer Wirkungskreis sich anlehnt, so sollte dieser Haltpunkt jetzt, wo der erste große Wirkungskreis bis zu seinem äußersten Ende, bis Illyrien (C. 15, 19) ausgefüllt ist und der Apostel schon im Begriff ist, den zweiten westlichen Kreis und zwar wiederum bis zu seinem äußersten Ende, sogleich bis nach Spanien (V. 24) zu durchziehen, noch einmal seine Kraft beweisen — der Apostel muß zuvor noch Jerusalem und den Heiligen der Stammgemeinde seinen schuldigen Dienst (V. 25) leisten.

*) Vergleiche Röm. 15, 25 mit 2 Kor. 9, 1. Röm. 15, 26 mit 2 Kor. 8, 4. Röm. 15, 27 mit 1 Kor. 9, 11. 2 Kor. 9, 6. 12.

**) Vergl. Röm. 16, 5 mit 1 Kor. 16, 19.

Die Pastoralbriefe.

Indem ich nun nach diesem Beweis vom späten Ursprung der vier „Hauptbriefe", die bisher als unzweifelhaft ächt galten, zu den neun andern Briefen übergehe und die Unächtheit derselben als von Herrn Dr. Baur erwiesen annehme, bleibt mir für meine Kritik nur noch die Arbeit übrig, das von dem letzteren Gelehrten gewonnene und von Herrn Schwegler in einigen Punkten fortgebildete Resultat auf dem umfassenderen Boden, den ich durch die Kritik der Evangelien und der Apostelgeschichte, so wie durch meine Arbeit über die vier Hauptbriefe erst gebildet habe, in seinen größern geschichtlichen Zusammenhang einzufügen — namentlich werde ich den falschen Gegensatz, in welchen jene beiden Gelehrten die vermeintlich allein unächten Briefe zu den vier Hauptbriefen stellen, auflösen und die schriftstellerische Abhängigkeit der einzelnen Verfasser von einander nachweisen und damit die Möglichkeit einer geschichtlichen Uebersicht über die Entwicklung, die in diesen Briefen vorliegt, begründen.

Ich fange mit dem Abschluß dieser Entwicklungsreihe an — den Pastoralbriefen.

Wenn Paulus als der vermeintliche Verfasser derselben die Bischöfe der Sorge seiner Gehilfen anvertraut und seine Mit-

arbeiter mit der Aufsicht über die hierarchische Ordnung der Gemeinden belehnt, so ist das nur der Ausdruck der geschichtlich vollzogenen Vermittlung zwischen dem Paulinismus und dem Katholicismus: — jener hat, wenigstens als allmächtiger Name, eine so hohe geschichtliche Gewalt erlangt, daß die Etablirung der bischöflichen und hierarchischen Verfassung erst für vollendet und sicher gestellt gilt, wenn sie der Autorität Pauli anvertraut wird — dieser, der Katholicismus, andererseits feiert seinen letzten Triumph, indem er den Gegner des Gesetzes und alles Statutarischen sich unterwirft und zur vollständigen Anerkennung seines göttlichen Rechtes zwingt. Die Ausgleichung beider Mächte ist durch ihren beiderseitigen Sieg herbeigeführt — indem beide gesiegt haben, hat sich jede die andere unterworfen.

Dieser Sieg, diese Ausgleichung beider Mächte, diese alternirende Unterwerfung der einen unter die andere ist nicht so neu, wie die apologetischen Kritiker der Tübinger Schule meinen — die Vorbereitungen dieses Abschlusses liegen in eben jenen Documenten vor, die ihnen als Zeugnisse für die ursprüngliche paulinische Freiheit gelten.

„Wo — fragt Herr Schwegler *) — wo gibt Paulus in seinen Briefen an die Korinther, an die Galater, irgend eine die Bischöfe, die Presbyter, die Diakonen betreffende Erinnerung? wo setzt er eine durch solche Aemter schon bestimmter organisirte gesellschaftliche Verfassung voraus? Von bestimmten Aemtern und Würden zur Leitung und Regierung des Ganzen findet sich nirgends eine Spur, noch weniger von einem an der Spitze des Ganzen stehenden Vorsteher."

Die Antwort ist meine Kritik der beiden Korintherbriefe.

*) Nachapostolisches Zeitalter, II, 150.

Im ersten eifert, wie ich nachgewiesen habe, der Hierarch für die Behauptung seiner Obergewalt über die Gemeinde — im zweiten schleicht der Hierarch daher, bis er mit der offenen Drohung auftritt, die Gemeinde möge es nur einmal ernstlich versuchen und es auf die Probe ankommen lassen, ob der Herr der Kirche nicht in ihm mächtig ist.

Für mich antwortet ferner der Verfasser des ersten Briefs an den Timotheus — er wußte es so gut, daß der erste Korintherbrief (1 Kor. 12, 28) schon bestimmte Oberherrn der Gemeinde kennt und (C. 16, 16. 18) die Unterwerfung unter die Obermacht der Kirchenregenten gebietet, daß er ihm einzelne Formeln theils nachbildete, theils geradezu entlehnte. Der Preis seiner Bewerber um den Bischofssitz, die nach einem schönen Dinge streben — seiner Diakonen, die sich eine schöne Ehrenstufe erwerben (1 Tim. 3, 1. 13), ist jener Ermahnung an die Korinther nachgebildet, wonach sie sich den Wackern, die sich (1 Kor. 16, 16. 17) durch ihre Aufrichtung zu Diakonen bewähren und den Mangel der Gemeinde ergänzen, unbedingt unterwerfen sollen — dem ersten Korintherbrief (C. 14, 34) ist ferner das Gebot entlehnt (1 Tim. 2, 20), daß das Weib in der Gemeinde nicht lehren dürfe — die Anweisung endlich, daß ein Bischof kein Neophyt seyn darf, also ein Stammglied der Gemeinde seyn muß (1 Tim. 3, 6), hat ihre Parallele in dem Gewicht, welches der Verfasser des ersten Korintherbriefs (C. 16, 15) darauf legt, daß die wackern Diakonen der Gemeinde die Erstlingsschaft Achaja's seyen.

Alle drei Pastoralbriefe setzen die rechtgläubige Norm der Lehre den Irrlehrern entgegen (1 Tim. 1, 3. 10. 6, 3. 2 Tim. 1, 13. Tit. 1, 9. 13. 2, 1), aber auch der Verfasser des ersten Korintherbriefs spricht von einer in allen Gemeinden feststehenden Norm (C. 4, 17. 7, 17) — also von einem Kanon der

katholischen Lehre; der Gegensatz der katholischen Norm und der Irrlehre, der dem Verfasser des letztern Briefs gegeben ist, steht bereits so fest und ist so tiefgehend, daß derselbe ihn in dem allgemeinen Satz zu begründen und zu erklären sucht, daß es (1 Kor. 11, 19) Häresieen geben müsse; des Zusammenhangs seiner Anschauung mit der des Galaterbriefs ist der Verfasser des ersten Briefs an den Timotheus sich endlich in dem Grade bewußt, daß er für seinen Satz: „so jemand anders lehret“ die Parallele jenes Briefes geradezu copirt. *)

Die Coordination des Glaubens und der Liebe, die den Pastoralbriefen (1 Tim. 1, 14. 2, 15. 2 Tim. 1, 13. Tit. 2, 2) mit der Gruppe, die die Briefe an die Kolosser, Epheser und Philipper bilden, gemeinsam ist — die Bezeichnung der christlichen Religiosität und der Religion selbst als Gottseligkeit und Frommheit **), diese abstracte Kategorie der heidnisch-griechischen Aufklärung — die Begründung des Heils in der theoretischen Erkenntniß ***) — die Erhebung und Versteinerung des Glaubens, der im Urevangelium und im ersten Abschnitt des Römerbriefs die subjective Allmacht ist, die das Heil zu ihrem Eigenthum macht, in die katholische objective Glaubensregel ****), Alles das ist weder erklärt, noch in seinen richtigen Gegensatz gestellt, wenn man es †) als Ausdruck eines vermeintlichen spä-

*) 1 Tim. 6, 3 εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ. Gal. 1, 8 ἀλλὰ καὶ ἐὰν … vorher, V. 6, ist von einem ἕτερον εὐαγγέλιον die Rede.

**) θεοσέβεια und ἐυσέβεια z. B. 1 Tim. 2, 2. 3, 16. 2 Tim. 3, 5. Tit. 1, 1. 2, 12.

***) 1 Tim. 2, 4 σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. 4, 3. 2 Tim. 2, 25. 3. 7. Tit. 1, 1.

****) z. B. 1 Tim. 1, 19. 4, 1. 6, 10. 2 Tim. 3, 8. Tit. 1, 4.

†) wie z. B. Schwegler a. a. O. 2, 141 in Bezug auf die Wichtigkeit thut, die der theoretischen Erkenntniß beigelegt wird.

tern Ebionitismus faßt oder zur Anschauung einer größern oder weniger ausgedehnten Reihe vermeintlich ächter paulinischer Briefe in Gegensatz bringt. Es gehört nicht einer beschränkten und exceptionellen Richtung an, sondern ist das Erzeugniß jenes allgemeinen der Menschheit angeborenen (und allerdings auch des historischen, in der Gemeinde nachwirkenden) Judenthums, welches die Macht des neuen Selbstgefühls auf eine starre Formel überträgt — es ist die Befriedigung, die der Hunger der Masse nach einer positiven Satzung sich selbst verschafft hat — der Ausdruck der Reaction, die der furchtsame und der bestimmten Ordnung bedürftige Menschenhaufe gegen die ursprüngliche Revolution ausübte, die das Heil (siehe z. B. den Abschnitt des Urevangeliums von der Kanaaniterin) fast zu einer eigenmächtigen Eroberung des Glaubens machte und an sich und ursprünglich allerdings das Heil aus einer schlechthin neuen Erregung des Selbstgefühls entnahm. Diese Reaction ist das Werk des ganzen zweiten Jahrhunderts *), der ganzen Gemeinde dieser Zeit, sie äußerte sich sogleich, nachdem die Revolution im Urevangelium und im ersten Abschnitt des Römerbriefs ihre Vollendung erreicht hatte, und diejenigen, die ihr in dem Complex mehrerer paulinischer Briefe einen ausgebreiteteren Gegensatz entgegenstellen wollen, können wir der vergeblichen Bemühung überlassen, in den beiden Korintherbriefen die Anschauung des ersten Abschnitts des Römerbriefs vom Glauben und von der wahren Gerechtigkeit nachzuweisen.

Wenn es nicht schon die allgemeinen Kategorieen thäten, so würde die Angst und Besorgniß, die der vermeintliche Apostel für die Glaubensfestigkeit seiner Gehilfen hegt, würden seine ängstlichen Anweisungen für ihr Benehmen gegen die Irrlehrer

*) wir werden sie z. B. auch in den Werken Justins nachweisen.

für die Größe der Gefahr und für die weite Verbreitung der Ketzerei zeugen — gleichwohl kann uns der Verfasser des ersten Briefs an den Timotheus, der sich noch am meisten auf das Detail einläßt, kein bestimmtes Bild von den Ketzern, ihrem Anhang und ganzem Kreise entwerfen. Diejenigen, von denen sich Timotheus unterscheiden und die er fliehen soll, sind immer nur „Etliche“ *), die am Glauben (C. 1, 19) Schiffbruch gelitten haben — „Etliche“, die (C. 6, 10) vom Glauben abgeirrt sind — selbst dann, wenn der Verfasser, um den Gräuel der jetzt eingetretenen letzten Zeiten zu deuten, sich auf die evangelische Vorausverkündigung der Parusie beruft (C. 4, 1), sind es wieder nur „Etliche“, die den Irrgeistern und den Lehren der Dämonen anhangen.

Die starre Einheit des monotheistischen Bewußtseyns nämlich, die Alles umfassen will, kann nicht eine einzige Einzelheit sich wirklich unterwerfen — den Gegensatz, mit dem sie in der Geschichte zu kämpfen hat, kann sie, weil sie selbst gestaltlos ist, weder sich selber deutlich machen, noch für Andere plastisch gestalten — das positive, dogmatische Bewußtseyn kann den Zweifel und die theoretischen Versuche und Verirrungen, in deren Unterdrückung seine geschichtliche Aufgabe besteht, nur als dämonische Eigenmacht sich vorstellen — kein Religioser, kein kirchlich-bedeutender Mann, die wenigen Heroen ausgenommen, deren Werk, wie dasjenige Luthers z. B., ausdrücklich und zum Theil wenigstens die Anwendung der Kritik verlangte, hat seinen Gegensatz lebendig auffassen und wirklich schildern können.

Ganz wie der Verfasser des ersten Korintherbriefs will der Verfasser des ersten Briefs an den Timotheus die wahre Gnosis im Gegensatz zur falschen, die er ausdrücklich (C. 6, 20) die

*) τινὲς.

fälschlich sogenannte Gnosis nennt, behaupten, aber er kann so wenig wie jener den Gegensatz gestalten und verständig durchführen.

Der Verfasser des Briefs an den Titus will die ketzerische Gnosis (C. 1, 10. 14) den Judaisten zuschieben und damit den Vorwurf, daß sie im Grunde paulinisch sey, entnerven — aber er kann nicht einen einzigen Beleg zur Behauptung seiner Gegenanklage aufbringen und muß sich selbst sogar in dem Grade schlagen, daß er in demselben Athemzuge, in dem er „die aus der Beschneidung vorzüglich" (C. 1, 10) als die Irrlehrer bezeichnet, (V. 12) einen griechischen Dichter als einen ihnen angehörigen Propheten zum Zeugniß gegen sie aufruft.

Der Verfasser des ersten Briefs an Timotheus will auch wider Leute auftreten, „die Gesetzeslehrer seyn wollen", d. h. gegen Leute, in deren Theorie es sich um die Bedeutung des Gesetzes handelt, die aber, wie er sich äußert, (C. 1, 7) „nicht wissen, was sie sagen, noch dasjenige kennen, worüber sie ihre Sätze aufstellen"; ihn aber trifft vielmehr der doppelte Vorwurf, daß er es weder verstanden hat, den Satz seiner Gegner angemessen zu reproduciren, noch seinem Gegensatz innern Zusammenhang zu geben. Wenn er nämlich gegen sie (V. 8) bemerkt: „wir wissen aber, daß das Gesetz gut ist, sofern man seiner recht gebraucht", so müßte nothwendig folgen, daß die Gegner das Gesetz unbedingt verwarfen; wenn er dagegen unmittelbar darauf (V. 9) fortfährt: „wohl wissend *), daß dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist, sondern dem Ungerechten", so müßte vielmehr folgen, daß die Gegner die unbedingte

*) noch dazu mit dem Singularis εἰδώς, während der Pluralis voranging: οἴδαμεν δέ.

Geltung des Gesetzes behaupteten. Der Verfasser hat nicht einmal die Dialektik des ersten Abschnitts des Römerbriefs, den er in diesem Augenblicke vor Augen hat, verstanden und die Formel, die er demselben entlehnt — die Formel: „denn wir wissen" (Röm. 7, 14) sehr unglücklich für sich benutzt.

Nur in Einem dogmatischen Punkte ist er klar, seiner selbst gewiß und entschiedener als der Verfasser des ersten Korintherbriefs und dessen Nachahmer im Römerbrief — in der Verwerfung alles Unterschieds zwischen gewissen Speisen. Er hat zwar jene beiden Briefe vor Augen: — sein Satz (C. 4, 4): „alle Creatur Gottes ist gut", ist dem Satz des Korintherbriefs (C. 10, 26): „die Erde ist des Herrn und Alles, was darin ist," und dem des Römerbriefs: „Nichts ist an ihm selber unrein", nachgebildet, so wie in seinem Satz: „und Nichts verwerflich, was mit Dank hingenommen wird", das Stichwort: „Danksagung" aus jenen beiden Briefen *) widerklingt, aber er weiß Nichts mehr von der Schonung, die dieselben dem Schwachen gewidmet wissen wollen — der Kampf des Kolosserbriefs hat für ihn seine Früchte getragen.

Ueber das Unwürdige der Angst, die der vermeintliche Heidenapostel für die Glaubensfestigkeit seiner Gehilfen **) und für ihre Anerkennung in Gemeinden hegt, deren Oberleitung ihnen gleichwohl übertragen ist, brauchen wir kein Wort zu verlieren — wir bemerken nur, daß diese Angst und Unsicherheit dem monotheistischen Bewußtseyn wegen seiner vagen

*) 1 Kor. 10, 30. Röm. 14, 6.

**) 1 Tim. 6, 13. 14. 20. 2 Tim. 1, 15. 4, 10.

Natur eigne und daß die Angst des Apostels, man möge seinen Bevollmächtigten verachten, einer Drohung des ersten Korintherbriefs nachgebildet ist. *)

Die Apostelgeschichte war den Verfassern der Pastoralbriefe bekannt.

Daß dem Timotheus (I. C. 4, 14) sein Amt durch Handauflegung des Presbyteriums gegeben wurde, wie in der Apostelgeschichte Barnabas und Paulus in gleicher Weise in ihr Amt eingeführt werden, darauf wollen wir kein Gewicht legen, da beide Züge unabhängig von einander der spätern kirchlichen Sitte nachgebildet seyn können; — daß aber die Bekleidung des Timotheus mit seinem Amte durch eine Prophetie herbeigeführt wurde **), trifft mit dem Bericht der Apostelgeschichte, wonach der heilige Geist den Propheten zu Antiochien die Bestimmung des Barnabas und Paulus zu ihrem Amt eröffnete, (Apostelgesch. 13, 1—3), so wörtlich zusammen, daß wir in dem letzteren Bericht das Original für jenen Zug erkennen müssen.

Der Glaubensruhm der Mutter des Timotheus (2 Tim. 1, 5) ist gleichfalls der Apostelgeschichte (C. 16, 1) unmittelbar nachgebildet, nur hat der Verfasser jenes Briefs der Mutter, so

---

*) 1 Kor. 16, 11 (wenn Timotheus kommt) μή τις οὖν αὐτὸν ἐξουθενήσῃ.

1 Tim. 4, 12 μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω.

Tit. 2, 15 μηδείς σου περιφρονείτω.

Vergleiche noch 2 Tim. 3, 10 mit 1 Kor. 4, 17 und 2 Tim. 2, 1 mit Ephes. 6, 10.

**) 1 Tim. 4, 14 διὰ προφητείας — auf diese Weissagung ist schon C. 1, 18 angespielt.

wie der von ihm gerühmten Großmutter des Timotheus bestimmte Namen gegeben.

Der Erinnerung an die Leiden und Verfolgungen des Apostels „zu Antiochium, Ikonium und Lystra" (2 Tim. 3, 11) liegt der Bericht der Apostelgeschichte C. 13 u. 14 zu Grunde — eben so ist der Ruhm des Apostels, daß er Gott von seinen Voreltern her in reinem Gewissen diene, seinen Vertheidigungsreden in der Apostelgeschichte nachgebildet *).

Die erste Apologie, bei der den Apostel (2 Tim. 4, 16) alle die Seinigen verließen, die aber mit des Herrn Beistand so erfolgreich war, daß die Botschaft von allen Völkern gehört wurde, ist eine Uebertreibung jenes Ruhmes im Philipperbrief, wo der Apostel als den Zweck seiner Leiden die Apologie und Bekräftigung des Evangeliums bezeichnet (Phil. 1, 7. 17) und auch darüber klagt, daß er keinen Gleichgesinnten um sich habe **).

Noch Eins! Ob die Reflexion des Apostels über den Gegensatz seiner Berufung und seiner frühern Feindschaft wider den Herrn gesucht und gewaltsam herbeigezogen ist, darüber wollen wir immerhin den Apologeten ihr eignes Urtheil lassen — daß er aber für den evangelischen Satz, daß Christus in die Welt gekommen ist, um die Sünder selig zu machen, sich als obersten Beleg hinstellt, sofern er der Sünder Erster sey — daß er eben so der erste Beleg für die Langmuth und Erbarmung

---

*) 2 Tim. 1, 3 *τῷ Θεῷ, ᾧ λατρεύω ἀπὸ προγόνων ἐν καθαρᾷ συνειδήσει.*

Apostelgesch. 23, 1 *ἐγὼ πάσῃ συνειδήσει πεπολίτευμαι τῷ Θεῷ ἄχρι ταύτης τῆς ἡμέρας.*

Apostelgesch. 24, 14 *λατρεύω τῷ πατρῴῳ Θεῷ.*

Vergl. ferner Apostelgesch. 23, 6. 26, 4.

**) Phil. 2, 20. 21. Tim. 4. 10. 16. Auch die Stichworte von 2 Tim. 4, 6.-7 sind Phil. 1, 27. 30. 4, 3. 3, 12. 1, 23 entnommen.

Christi und das Vorbild aller künftigen Gläubigen seyn will (1 Tim. 1, 12—16), werden wir auch, ohne auf die Zustimmung des Apologeten zu warten, als das, was es ist, bezeichnen, als gezierte und über alles Maaß hinausgehende Selbstbespiegelung — d. h. als die mühselige und verfehlte Arbeit eines Späteren.

Ob die Verfasser der Pastoralbriefe schon schriftliche Evangelien gekannt haben, ist eine Frage, die bereits damit beantwortet ist, daß wir ihre Abhängigkeit von allen Gruppen der andern dem Paulus zugeschriebenen Briefe nachgewiesen haben. Zwar brauchen sie dieselbe Formel, mit der die verschiedenen Verfasser des Römerbriefs den Apostel (C. 2, 16. 16, 25) sich auf ein ihm persönlich eigenes Evangelium berufen lassen, aber mit demselben Unglück — auch eben so unglücklich wie der Apostel des ersten Korintherbriefs, der in demselben Augenblick, in dem er sich auf eine ihm persönlich und unmittelbar vom Herrn zugekommene Eröffnung beruft (C. 11, 23), es verrathen mußte, daß er seine Mittheilung der Schrift des Urlukas entlehnte.

So beweist das Gewicht, welches der Verfasser des zweiten Briefs an Timotheus (C. 2, 8) auf die von *seinem* Evangelium verbürgte Davidische Abstammung Jesu legt, daß ihm das gegenwärtige Lukasevangelium bekannt ist, und wenn der Verfasser des ersten Briefs an Timotheus (C. 5, 18) die beiden Sätze, daß man dem Ochsen, der da drischt, nicht das Maul verbinden soll, *und* daß der Arbeiter seines Lohnes werth ist, als Sprüche der Schrift *coordinirt*, so beweist er, daß er den evangelischen Spruch Luk. 10, 7 vor Augen hat und sich vom Verfasser des ersten Korintherbriefs (C. 9, 9) auf die alttestamentliche Parallele hat verweisen lassen.

Es steht übrigens fest, daß derjenige Brief an den Timotheus, der gegenwärtig als der erste voransteht, eine spätere Nachbildung desjenigen ist, der der jetzige zweite ist.

Wenn nämlich Hymenäus und Alexander in jenem Briefe als Beispiele derjenigen genannt werden, die (1 Tim. 1, 19. 20) vom Glauben überhaupt nur abgeirrt sind, so ist das unbestimmt und Nichtssagend; Haltung hat dagegen die Sache nur im jetzigen zweiten Briefe, wo (C. 2, 17) Hymenäus und Philetus als Repräsentanten jener Irrlehre aufgeführt werden, nach welcher die Auferstehung nicht eine zukünftige, sondern nur ein Proceß des diesseitigen Lebens ist — die Notiz des jetzigen ersten Briefes *), daß der Apostel den Hymenäus und Alexander dem Satan übergeben hat, steht gleichfalls haltungslos da, während die Notiz des jetzigen zweiten Briefes (C. 4, 14): „Alexander, der Schmidt, hat mir viel Böses gethan" und der Wunsch: „der Herr vergelte ihm nach seinen Werken", wenigstens den Schein einer Haltung hat.

Als der Verfasser des jetzigen ersten Briefes diesen Wunsch in die Thathandlung des Apostels verwandelte, copirte er das Gericht, welches der Verfasser des ersten Korintherbriefs über jenen Verbrecher (C. 6, 5) vollzog.

---

*) a. a. O.

Die Briefe an die Thessalonicher.

Mit der beständig wiederkehrenden Formel: „denn ihr wißt — ihr kennt — ihr erinnert euch", *bereitet* der Verfasser des ersten Thessalonicherbriefs erst mühsam den gemeinsamen Boden für die Verhandlungen zwischen dem Apostel und der Gemeinde, an die er schreiben soll, — läßt er den Apostel seine Leser an Dinge erinnern, die denselben so bekannt seyn mußten, daß es keiner Erinnerung an dieselben, wenigstens nicht dieser *ängstlichen und geflissentlichen* bedurfte — holt er endlich aus der Apostelgeschichte Notizen herbei, an die die Thessalonicher mit jeder andern, nur nicht mit dieser langathmigen, in eine entlegene Tiefe hinabgehenden Formel erinnert werden konnten.

„Ihr kennt nämlich meinen Eingang bei euch, sagt der vermeintliche Apostel (C. 2, 1 *), daß er nicht vergeblich gewesen ist" — wirklich? so stark war ihr Gedächtniß?

„Nachdem wir, wie ihr (C. 2, 2) wißt **), zu Philippi Leiden und Schmähungen erfahren haben" — wirklich? das wissen sie wirklich? wirklich noch? — obwohl es erst vor Kurzem geschehen seyn soll?

---

*) αὐτοὶ γὰρ οἴδατε.

**) καθὼς οἴδατε.

„Ihr erinnert euch nämlich unserer Arbeit und Mühe" (C. 2, 9) *) — wirklich? darüber bedurfte es noch eines Wortes? Es verstand sich nicht von selbst, daß ihnen die Art und Weise, wie er sich mit seiner Hände Arbeit den Lebensunterhalt erwarb, noch im Gedächtniß war?

„Ihr seyd Zeugen und Gott, wie heilig und gerecht und unsträflich wir bei euch, die ihr glaubtet, gewesen sind, wie ihr wisset" **) —

(Wir haben den Thimotheus zu eurer Stärkung zu euch gesandt) „denn ihr wisset ja, daß wir dazu gesetzt sind" ***) —

„Als wir bei euch waren, sagten wir es euch vorher, daß wir Drangsal erleiden würden, wie auch geschehen ist und ihr wisset" ****) — in der That?

Und wenn er sie ermahnt, seinen Anweisungen gemäß immer völliger zu werden, kann er sich wirklich darauf verlassen, daß sie seine Gebote noch kennen? †)

Und eben so glücklich, wie er ist, wie er sich darauf verlassen kann, daß ihnen sein Auftreten unter ihnen noch bekannt ist ††) — so glücklich sind auch sie, so können sie sich auch darauf verlassen, daß ihm ihre Berufung noch im Gedächtniß ist †††) — das ist der Gipfel des Glücks und — des Unglücks, welches der Verfasser mit seiner Composition gehabt hat. Der Verfasser ist ein unglücklicher Copist.

---

*) μνημονεύετε γάρ.

**) C. 2, 10. 11 καθάπερ οἴδατε ...

***) C. 3, 3 αὐτοὶ γὰρ οἴδατε.

****) C. 3, 4 καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε.

†) C. 4, 2 οἴδατε γάρ.

††) C. 1, 5 καθὼς οἴδατε, οἷοι ἐγενήθημεν ...

†††) C. 1, 4 εἰδότες τὴν ὑμῶν ἐκλογήν.

Die Gemeinde soll vor Kurzem erst gestiftet — der Apostel soll nur (C. 2, 17) für einen Augenblick von ihr getrennt seyn — gleichwohl hat er das lebhafte Verlangen, sie wieder zu sehen, hat er schon ein — zweimal zu ihnen kommen wollen (V. 18) und hat ihn nur der Satan an der Ausführung seines Vorhabens gehindert — — er hat nämlich den Wunsch, den der Apostel im Eingang des Römerbriefs (C. 1, 10 — 13) ausspricht, zur Unzeit copirt und die einfache Bemerkung desselben, daß er bisher verhindert gewesen, seinen Wunsch zu erfüllen und die Gemeinde zu Rom persönlich kennen zu lernen, übertrieben. Auf die Floskel des ein — zweimaligen Vorsatzes brachten ihn die Korintherbriefe.

Eine Floskel des ersten Korintherbriefs hat er für seine Phrase benutzt, wonach der Apostel den Mangel, der sich am Glauben seiner Thessalonicher findet, wiederherstellen will *).

Die Stichworte desselben Briefes kehren in seiner Phrase wieder, wonach die Thessalonicher ihre kirchlichen Obern, die an ihnen arbeiten, recht würdigen sollen. **)

Neben den Korintherbriefen hat er auch den Galaterbrief benutzt.

Seine unnatürliche Angst für eine Gemeinde, die er so eben erst verlassen haben soll, die Angst, die ihn dazu bewegt, den Timotheus nach Thessalonich zu schicken, ist dem zweiten Korintherbrief nachgebildet, dem auch der Trost entnommen ist,

---

*) C. 3, 10 *καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν* — er will thun, was die kirchlichen Obern zu Korinth (1 Kor. 16, 17) an ihrer Gemeinde gethan haben (*τὸ ὑμῶν ὑστέρημα ἀνεπλήρωσαν*).

**) C. 5, 12 *εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν.*
1 Kor. 16, 16 *ὑπατάσσησθε παντὶ τῷ..... κοπιῶντι.....*
V. 18 *ἐπιγινώσκετε οὖν τοὺς τοιούτους.*

den sein Abgesandter ihm zurückbringt *) — das Stichwort aber, wonach er befürchtet, er möge unter den Thessalonichern vergebens gearbeitet haben, ist dem Galaterbrief entlehnt **).

Bei seiner Ermahnung, man möge den Bruder in keinem Geschäft übervortheilen, bemerkt er: „denn der Herr ist Richter über das Alles, wie wir euch zuvor gesagt und bezeugt haben" — eine viel zu hohe Betheuerung bei einem so einfachen moralischen Gemeinspruch — eine Phrase, die er der Verhandlung des Galaterbriefs über das fluchwürdige Verbrechen desjenigen, der ein anderes Evangelium predigen würde, entlehnt hat ***).

„Wie er bewährt ist, von Gott mit dem Evangelium betraut zu seyn, so spricht er, nicht den Menschen, sondern Gott zu Gefallen" — er will nämlich der Apostel des Galaterbriefs seyn, — der Apostel, der durch göttliche Offenbarung sein Evangelium erhalten hat und als Knecht Christi nicht mehr den Menschen zu gefallen sucht †).

In der Frage: „denn wer wäre unsere Hoffnung oder Freude oder Ruhmeskranz wenn nicht ihr" führt das Stichwort des Ruhms so wie die Construction des Satzes auf den zweiten Korintherbrief ††) — auf den ersten und zweiten Korinther-

---

*) nur daß der Botschafter, der im ersten Korintherbrief Timotheus ist, im zweiten Titus ist — vergl. 1 Thess. 3, 6. 7 und 2 Kor. 7, 6. 7.

**) 1 Thess. 3, 5 μήπως εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν.
Gal. 4, 11 μήπως εἰκῆ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς.

***) 1 Thess. 4, 6 καθὼς καὶ προείπομεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα.
Gal. 1, 9 ὡς προειρήκαμεν καὶ ἄρτι πάλιν λέγω.

†) 1 Thess. 2, 4 οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες.
Gal. 1, 10 ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν.

††) 1 Thess. 2, 19 τίς γὰρ ἡμῶν ..... στέφανος καυχήσεως ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς.
2 Kor. 7, 14 ἡ καύχησις ἡμῶν (vergl. 2 Kor. 3, 2).
2 Kor. 2, 2 τίς ἐστιν ὁ εὐφραίνων με εἰ μὴ.....

brief das viele Gerede über seine Uneigennützigkeit, die er darin bewies, daß er Tag und Nacht arbeitete, um seinen Unterhalt selbst zu gewinnen — ein Gerede, das im vorliegenden Brief um so ungehöriger ist, da der Aufenthalt des Apostels zu Thessalonich nach der einzigen Quelle, die der Verfasser benutzen konnte (Apostelgesch. 17, 2), nur drei Wochen dauerte *) — dem ersten Korintherbrief ist endlich, um diese Aufzählung zu schließen, der Gegensatz entlehnt, daß das Evangelium des Apostels seinen Lesern nicht im Wort allein ward, sondern auch in Kraft und im heiligen Geiste **).

Erwähnenswerth ist noch die Verwirrung der Stelle, in der der Apostel bemerkt, daß die Thessalonicher dasselbe von den eignen Landsleuten ***) erlitten haben, was die Gemeinden in Judäa von den Juden — sie, die Thessalonicher also von ihren griechischen, heidnischen Landsleuten †) — nein! — sie vielmehr auch von den Juden, denn der Verfasser denkt an die jüdischen Intriguen, die den Heidenapostel nach dem Bericht der Apostelgeschichte von Asien bis Griechenland verfolgten und auch die Gemeinde zu Thessalonich schon in der Geburt bedrohten — die Juden sollen die Gegner der Thessalonicher seyn, denn der Verfasser nennt sie, indem er das Prädicat, welches ihnen Tacitus gegeben, im Sinne hat, „die Feinde aller Menschen" ††) —

*) 1 Theff. 2, 5 πλεονεξίας vergl. 2 Kor. 7, 2. 2 Theff. 2, 9. vergl. 1 Kor. 4, 12. 2 Kor. 11, 9.

**) 1 Theff. 1, 5. 1 Kor. 2, 4. Vergl. ferner 1 Theff. 1, 6 mit 1 Kor. 11, 1.

***) 1 Theff. 2, 14 ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν.

†) denn die Thessalonicher sollen (1 Theff. 1, 9) ursprünglich Heiden gewesen seyn.

††) 1 Theff. 2, 15 πᾶσι ἀνθρώποις ἐναντίων. Tacit. Hist. 5, 5 adversus omnes alios hostile odium. Vergl. noch das odium humani generis in Tacit. Annal. 15, 44.

der Verfasser bezeichnet sogar den Augenblick darauf (V. 16) die Verfolgungen, die auch die Thessalonicher erlitten haben, als einen Beleg für die Feindseligkeit, mit der die Juden dem Apostel in seinem Heilswerk unter den Heiden entgegentraten — kurz, die Juden sollen jene eignen Landsleute der Thessalonicher seyn und sie können es nicht seyn — es sind ihre heidnischen Landsleute und es sollen die Juden seyn.

Was nun den dogmatischen Inhalt des Briefs betrifft, der gegen die langathmigen Erinnerungen an Dinge und Verhältnisse, die für die Thessalonicher auch ohne diese mühsamen Auffrischungen vor Augen stehen mußten, und gegen die moralischen Gemeinsprüche viel zu sehr zurücktritt — nämlich die Belehrung über die Wiederkunft des Herrn, so hat der Verfasser Alles, was er zur Erweckung des Glaubens ausführt, der evangelischen Rede über die Parusie und dem ersten Korintherbrief entnommen.

Er sagt es selbst, daß seine Leser, was die Zeit und den Augenblick betrifft, es recht gut wissen (C. 5, 2), daß der Tag des Herrn wie ein Dieb in der Nacht kommt, d. h. daß seine Leser die Hauptsache aus dem Evangelium kennen — er hat sogar dem Evangelium die Construction des entscheidenden Satzes entlehnt *).

Er bemerkt es außerdem (C. 4, 15) noch ausdrücklich, daß seine Eröffnung „im Wort des Herrn" begründet sey — in Wahrheit aber entnimmt er seinen Trost, daß der Herr für die Todten wie für die Lebenden kommen wird, so wie das Satzgefüge für seine Beschreibung des Apparats, mit dem der Herr erscheint, dem ersten Korintherbrief **).

---

*) 1 Thess. 5, 1 περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ καιρῶν. Marc. 13, 32 περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ τῆς ὥρας.
Den Dieb in der Nacht hat er aus Luk. 12, 39.

**) 1 Thess. 5, 14—16 vergl. mit 1 Kor. 15, 51. 52.

Wir können nicht einmal annehmen, daß der Verfasser seinen Brief in der Absicht geschrieben habe, um Zweifel und Bedenken *über die Parusie* zu beseitigen — nicht ein einziger Zug seines Briefs könnte dieser Annahme zur Unterstützung dienen — sondern er hat es mit dem bloßen Zweifel an der Auferstehung *überhaupt* zu thun, der Auferstehung, die ihm noch nach dem Typus des ersten Korintherbriefs von der Parusie des Herrn abhing, und das frostige Wesen, der abstracte Ursprung seiner Composition verräth sich endlich auch darin, daß er als Widerlegung jenes Zweifels eine steife Nachbildung der Beweisführung des ersten Korintherbriefs gibt *).

Und der Verfasser des zweiten Briefs an die Thessalonicher? Hat er wirklich, wie man von ihm und seinem Vorgänger annimmt, das Interesse, eine ganz bestimmte Verirrung, die Verachtung der Arbeit, die Ansicht, daß die weltliche Arbeit und Bemühung bei der Nähe der Parusie unnöthig sey, zu bekämpfen?

Also weil der Verfasser des ersten Briefs, ehe er auf den Tag des Herrn zu sprechen kommt, im *Lauf* seiner moralischen Anweisungen den Gemeinspruch über die Ehrbarkeit des Lebens von der eignen Hände Arbeit (C. 4, 11) aufstellt — weil der des zweiten lange *nach* dem Abschluß seines Excurses über das letzte Gericht, nachdem er als der vermeintliche Apostel von der Arbeit für *seinen* Lebensunterhalt gesprochen, die Leser zu

---

1 Theff. 5, 16 ἐν σάλπιγγι θεοῦ.
1 Kor. 15, 52 ἐν σάλπιγγι ἐσχάτῃ.
An beiden Stellen auch ein dreimal wiederholtes ἐν.

*) 1 Theff. 4, 14 εἰ γὰρ πιστεύομεν, ὅτι ἰησοῦς ἀπέθανε καὶ ἀνέστη, οὕτω .....

1 Kor. 15, 12 εἰ δὲ χριστὸς κηρύσσεται, ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς.....

gleichem Verhalten auffordert (C. 3, 8—12) — darum sollen sie beide eine Sorglosigkeit in Bezug auf weltliche Interessen, die sich auf die Voraussetzung der Nähe der Parusie gründete, bekämpfen?

Selbst wenn ich alles das Ungeschick, welches beiden als Componisten eigen ist, in Rechnung bringe, muß ich gestehen, daß ich in beiden Briefen nicht den geringsten Anlaß dazu finde, der allgemeinen Annahme beizutreten.

Nein! Nachdem der Verfasser des ersten Briefes, um den Zweifel an der Auferstehung zu bekämpfen, seine frostige Compilation aus den evangelischen Abschnitten und aus dem Excurs des ersten Korintherbriefs über die Wiederkunft des Herrn zusammengetragen hatte, hat der Verfasser des zweiten den spätern Zweifel an der Nähe des Entscheidungstages mit seinen Grübeleien über die Ursachen, die die Wiederkunft des Herrn noch in eine weitere Ferne schieben, dogmatisch zu begründen gesucht. Er ist dahinter gekommen, daß der weltliche und teuflische Gegensatz sich erst noch vollenden und in seinem persönlichen Repräsentanten auftreten muß (C. 2, 6—12), ehe an die Parusie des Herrn zu denken ist.

Der Verfasser des zweiten Briefs spricht übrigens gar nicht so, als ob er den ersten geschrieben habe, er nimmt nicht einmal offen auf denselben Rücksicht, — die Warnung C. 2, 2, sie sollten sich durch Nichts, auch nicht durch einen Brief, der sich etwa den Anschein gibt, als komme er von ihm *), in Unruhe versetzen lassen, als ob der Tag Christi bevorstehe — diese Warnung kann sich nur auf den ersten Brief beziehen, aber der Verfasser bezeichnet ihn auch bei dieser Gelegenheit nicht offen als den Gegenstand seiner Polemik und begnügt sich mit seiner versteckten Hindeutung.

*) μήτε δι᾽ ἐπιστολῆς ὡς δι᾽ ἡμῶν.

Er hat den ersten Brief nicht geschrieben. Zwar hat er den Gruß (C. 1, 1. 2) wörtlich copirt — er hat mehrere Wendungen des ersten Briefs wörtlich aufgenommen und ein Paarmal hat er sich selbst in das Geleise der Voraussetzung ziehen lassen, daß die Leser sich eines bekannten Umstandes erinnern müßten oder daß ihnen etwas notorisch Feststehendes bekannt sey *), — wo er aber selbstständig spricht **), nähert sich seine Diction jener endlosen und zufälligen Satzbildung, die sich besonders in den Briefen an die Epheser und Kolosser findet und die sich durch das Gewirre unaufhörlich aufeinanderfolgender Seitenschwenkungen, d. h. durch lauter Relativsätze, die das Stichwort der letzten Wendung aufnehmen und in eine neue Richtung fortführen, zu dem beabsichtigten Thema hindurchwindet.

Die Schlußbemerkung (C. 3, 17): „der Gruß mit meiner, Pauli, Hand, was das Zeichen in jedem Briefe ist — so schreibe ich", ist weiter Nichts als eine übertreibende Copie der Bemerkung des ersten Korintherbriefs (C. 16, 21).

Nachdem der Beweis geliefert ist, daß der Verfasser des ersten Thessalonicherbriefs die Apostelgeschichte gekannt und benutzt hat, ist es Zeit, die Frage über Marcions vermeintliches Apostolicum zu entscheiden.

Jerenäus und Tertullian sind die ersten, die von diesem Gnostiker berichten, daß er eine apostolische Briefsammlung besessen, beide setzen voraus, daß er die paulinischen Briefe verstümmelt, Tertullian und nach ihm Epiphanius geben genauer an, daß seine Sammlung nur aus paulinischen Briefen bestand

*) 2 Theff. 2, 5. 3, 7.
**) z. B. C. 1, 3—10.

und daß ihr die Pastoralbriefe fehlten. Marcions Sammlung enthielt demnach die zehn paulinischen Briefe, die der jetzige kirchliche Kanon außer den Pastoralbriefen enthält.

Im fünften Buch seiner Schrift gegen diesen Gnostiker spricht Tertullian seine ganze Empörung über alle die Verstümmlungen und Verfälschungen aus, die derselbe sich an diesen Briefen erlaubt habe — aus allen seinen Declamationen geht aber nur so viel hervor, daß die Abweichungen, die ihm die Briefsammlung, die er durchnimmt, darbot, in unbedeutenden Auslassungen bestanden, die kein Abschreiber, auch bei der größten Sorgfalt, vermeiden kann, oder nur verschiedne Lesarten waren, die sich auch jetzt noch in Handschriften finden.

Wenn die eigentliche Anklage Tertullians zu Boden fällt — bleibt dann seine Voraussetzung bestehen, daß Marcion wirklich schon die Sammlung jener zehn Briefe in Händen hatte?

Aber worauf gründet sich diese Voraussetzung?

Auf Nichts!

Ja, wenn er uns eine zuverlässige Nachricht darüber gegeben hätte, daß Marcion diese Briefsammlung ebenso wie sein Lukasevangelium mit antithetischen Bemerkungen versehen habe — wenn er uns einzelne dieser Antithesen wirklich mitgetheilt hätte — dann wäre es etwas Anderes.

Aber weder er, noch das ganze kirchliche Alterthum kann uns die geringste Spur nachweisen, aus der wir auch nur vermuthen könnten, daß Marcion eine solche Briefsammlung in Händen hatte.

Einmal *) zwar behauptet Tertullian, der schreckliche Ketzer habe das zweite Capitel des Galaterbriefs dazu benutzt, um den Evangelien, die von den Aposteln und ihren Schülern herrührten,

*) im dritten Capitel des vierten Buchs seiner Schrift gegen Marcion.

als judaisirenden Erzeugnissen allen Werth abzusprechen — allein es ist noch viel zu schonend, wenn Semler *) dagegen bemerkt, es sey „nicht recht gewiß, historisch nicht klar, ob Marcion aus dem Briefe an die Galater den Grund genommen habe, keines von jenen Evangelien, die hie und da in den Kirchen galten, selbst anzunehmen" und sodann die Vermuthung aufstellt, „es könne Alles bloß des Tertullian Declamation seyn" — Declamatoren vielmehr, die wie Irenäus und Tertullian der festen Voraussetzung leben, daß der Kanon, wie sie ihn besitzen, auch in den Händen aller frühern Ketzer gewesen sey, können uns, wenn sie uns statt haltbarer Documente **) Argumentationen und Schlüsse geben, die sich auf den gegenwärtigen Kanon stützen, über ein Alterthum, von dem sie so wenig eine Ahnung hatten, wie von der eigentlichen Natur der Bewegung, deren Resultat ihr eignes Bewußtseyn war, nicht den mindesten Aufschluß geben.

Marcion kannte erst die Schrift des Urlukas — und mehrere paulinische Briefe, die erst nach der Apostelgeschichte, dem zweiten Theil des jetzigen Lukasevangeliums entstehen konnten, sollen schon zu seiner Zeit entstanden seyn, sollen sich bereits in seinen Händen befunden haben?

---

*) in seiner Vorrede zu Townsons Abhandlungen über die vier Evangelien. 1783. Erster Theil.

**) haltbarer, sage ich — d. h. diese Documente müssen sicherer und zuverlässiger seyn als z. B. jener Brief Marcions, der nach Tertullian (de carne Christi c. 2. c. Marc. 4, 4) von seiner Kenntniß um die andern kanonischen Evangelien und von seiner frühern Anerkennung derselben Zeugniß ablegen soll. Schon Semler sagt a. a. O.: „von dem Brief weiß die ganze Historie Nichts; es wird so ein Geschöpf Tertullians seyn, als acta Pilati" — wenn der Brief wirklich existirte, wie man bei der Dreistigkeit, mit der sich Tertullian auf ihn beruft, beinahe annehmen muß, so kann er nur ein späteres apokryphisches Machwerk seyn, welches auf dem Grund der kirchlichen Voraussetzung, daß der Ketzer den ganzen Kanon schon gekannt haben müsse, verfertigt ist.

Es ist unmöglich! Als Marcion blühte, gegen den Ausgang des vierten Decennium des zweiten Jahrhunderts, gab es weder eine Apostelgeschichte noch das jetzige Lukasevangelium.

Die Dreistigkeit, mit der Irenäus und Tertullian von einer Briefsammlung sprechen, kann sich nur auf den Umstand gründen, daß sie unter seinen Schülern verbreitet war. Der Umstand ferner, daß dieser Sammlung die Pastoralbriefe, das späteste Erzeugniß in der Reihe der vermeintlichen paulinischen Briefe, fehlten, beweist, daß sie gebildet war, als diese noch nicht abgefaßt waren.

Was endlich in dem Obigen noch zu gewagt scheinen möchte, werde ich vollends begründen, wenn ich nachweise, welcher späten Zeit die Briefe des Clemens, des Polykarp und des Ignatius, die zum Theil *) frostige Nachbildungen der kanonischen paulinischen Briefe sind, angehören.

*) d. h. von den Wendungen abgesehen, die Erzeugniß und Ausdruck einer weiter gebildeten Reflexion sind.

Der Epheser- und der Kolosserbrief.

Der Ausführung, die Herr Dr. Baur über die Reproduction gnostischer Ideen in den Briefen an die Epheser und Kolosser gegeben hat, stimme ich vollkommen bei und nur in der Beantwortung der Frage, in welchem chronologischen Verhältniß diese kirchliche Umbildung zu dem Auftreten der ursprünglichen Gnosis steht, halte ich einige nähere Bestimmungen für nöthig.

Gnostisch, insbesondere Valentinianisch ist die Vorstellung, wonach die Wirksamkeit Christi eine kosmische ist, die irdische wie die himmlische Sphäre der Welt, das Sichtbare wie das Unsichtbare umfaßt, für die Geisterwelt wie für das irdische Geschichtsleben von entscheidender Bedeutung ist.

Das Pleroma, welches in Christo zu wohnen und Alles kraft der Versöhnung (Kol. 1, 19. 20) zu sich zurückzuführen beschloß, ist das Valentinianische Pleroma, in dem die Totalität der Bestimmtheiten, die das Wesen des Absoluten enthält, in die Existenz herausgetreten ist — aber zur Einheit zusammengefaßt, so daß die Mehrheit der Aeonen aufgehoben und die Dialektik zwischen dem Absoluten und seiner Offenbarung zur Dialektik zwischen der uranfänglichen Fülle der Gottheit und ihrer Offenbarung in dem einzigen Mittel ihrer geschichtlichen Darstellung vereinfacht ist.

Wie in der Reihefolge der Valentinianischen Syzygien,

dieser himmlischen Eheverbindungen, in denen die Entwicklung und der Zusammenhang der Begriffswelt idealisch ausgeführt ist, die Kirche die Ehegenossin des idealischen Menschen (des Anthropos) ist, so ist (Ephes. 1, 23) die Kirche das Pleroma Christi — (seine Ausführung und Vollendung) — sein Leib, wie die Frau (Ephes. 5, 28) der Leib des Mannes ist — jene gnostische Unterscheidung des Mittlers von seinem Pleroma ist aber zugleich im katholischen Interesse aufgehoben, indem Christus seiner Seits wieder derjenige ist, der Alles in Allem erfüllt.

Daß jetzt, da das Mysterium enthüllt ist, die Kirche auch den Herrschaften und Mächten der himmlischen Welt die Weisheit Gottes lehrt (Ephes. 3, 10), ist wiederum die katholische Umwandlung jener valentinianischen Voraussetzung, daß das Erlösungswerk auch für die himmlische Welt von entscheidender Bedeutung war — die katholische Kirche vollbringt hier und in der Gegenwart schon, was die Sophia Valentinians als Syzygos Christi für die Vollendung der himmlischen Welt (des Pleroma) thut, wenn sie mit dem pneumatischen Inhalt der Kirche in dieselbe zurückkehrt.

Der „vielgestaltige" Charakter der Weisheit *), welche die Kirche den himmlischen Herrschaften und Mächten offenbart, ist ein gnostisches Stichwort, welches nur im Zusammenhang des valentinianischen Systems, wo die Sophia in ihrem leidensvollen Zustande durch eine Reihe von Formen und Modificationen hindurchgeht **), wirklichen Sinn hat, während es hier, wo die absolute und in ihrer Art einzige Offenbarung gemeint ist, völlig bedeutungslos ist.

---

*) 3, 10 *ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ.*

**) und demnach (Irenaeus advers. haer. 1, 4. 1) *πολυμερὴς* und *πολυποίκιλος* heißt.

Eine unzweifelhaft gnostische Wendung ist es endlich, wenn der Christus des Epheserbriefs (C. 4, 8—10), um Alles auszufüllen, in die untersten Regionen der Erde hinabsteigt und die Gefangenen derselben als Preis seines Siegs in die obersten Regionen der Höhe hinaufführt — es ist die Nachbildung der Höllenfahrt, die im System Marcions zur Befreiung der negativen Geister des A. T., d. h. der Gegner des Demiurgos, die dem Marcion als die Positiven und Guten gelten, nothwendig ist.

Wie gesagt — die Thatsache, daß die Gnosis für die Briefe an die Epheser und Kolosser die geschichtliche Voraussetzung bildet, ist so unläugbar und liegt so offen zu Tage, daß sie nur bei denjenigen, die ihrer Grundvoraussetzung zu Folge die kirchliche Ansicht von der Entstehung des Kanon festhalten müssen, keine Anerkennung finden kann. Nur über die Zeit, wann diese Modification der Gnosis möglich war, kann noch die Frage aufrecht erhalten werden, so wie über den Umfang, den diese Modification im N. T.lichen Kanon, namentlich aber innerhalb der Sammlung der sogenannten paulinischen Briefe einnimmt.

In letzterer Beziehung habe ich bereits nachgewiesen, daß der erste Korintherbrief die Gnosis zu seiner Voraussetzung hat. Ich erwähne nur noch, daß die Aufzählung der geistigen Mächte, die Christus bis zum Ende noch unterwerfen muß, damit die Herrschaft Gottes vollendet wird (1 Kor. 15, 24—28) — eine Aufzählung, die mit der des Epheserbriefs (C. 1, 21) wörtlich übereinstimmt und ihr auch schriftstellerisch zu Grunde liegt, nur nach dem Auftreten der Gnosis möglich war und daß die Engel und Herrschaften und Mächte, die Höhe und Tiefe, die nach dem Schluß des ersten Abschnitts vom Römerbrief (C. 8, 38. 39) über die Gläubigen keine Gewalt mehr haben, selbst schon

die kirchliche Umbildung der gnostischen Anschauung von der Aeonenreihe sind.

Und das Zeitalter dieser Umbildung? Herr Dr. Baur ist der Ansicht*), der Epheserbrief und sein Genosse, der Brief an die Kolosser, seyen in einer Zeit entstanden, „in der die eben erst in Umlauf kommenden gnostischen Ideen noch als unverfängliche christliche Speculationen erschienen" — die geschichtliche Analogie aber, wonach die Grundideen und Stichworte eines speculativen Systems immer nur dann erst in die religiöse und kirchliche Vorstellung und Sprache übergehen, wenn beide ihren ursprünglichen Gegensatz durchgekämpft haben, führt mich in eine spätere Zeit, in welche ohnehin der Verlauf der obigen Untersuchung auch diejenigen Briefe versetzt hat, die bisher als wirklich paulinisch galten.

Alles endlich, was in den beiden Briefen an die Epheser und Kolosser in der Gnosis seinen Ursprung hat, hat durchaus nicht die Gestalt, als sei es durch ein unwillkührliches und unverfängliches Ueberschweifen auf das Gebiet des kirchlichen und katholischen Bewußtseyns gerathen und hier eben so unwillkührlich als unverfänglich aufgenommen — die gnostischen Elemente sind vielmehr katholisirt — die Philosophie ist in Theologie umgewandelt, die Metaphysik in Religion, die Kategorie der Nothwendigkeit in die der freien göttlichen Selbstbestimmung, die kosmische Physik in Moral — nach dem Zeugniß der ganzen Geschichte ist aber diese Umwandlung eine langwierige Arbeit und setzt sie namentlich immer den Kampf zwischen beiden Welten und Anschauungen und nach dem Kampf eine Zwischenzeit voraus, in der der Gegensatz in Indifferenz zusammengesunken ist.

---

*) der Apostel Paulus S. 436.

Auch die Anklänge an den Montanismus, den die Herren Baur und Schwegler in den Briefen an die Epheser und Kolosser nachgewiesen haben, sind diesen nicht allein eigen, — die Unterscheidung wenigstens zwischen der Vollkommenheit und Reife des Mannesalters und der Schwäche der Kindheit und die Bezeichnung der Propheten als Fortsetzer und Vollender des Apostolats habe ich auch schon im ersten Korintherbrief nachgewiesen.

Und zwar haben die Verfasser jener beiden Briefe den letzteren gekannt und benutzt. Die natürliche Sprache der Stelle des ersten Korintherbriefs: „und Gott hat gesetzt in der Kirche die Einen zuerst als Apostel, die Andern sodann als Propheten, zum dritten als Lehrer" zeugt für ihre Ursprünglichkeit, während die Schwerfälligkeit der Stelle des Epheserbriefs: „und er gab die Einen als Apostel, die Andern als Propheten, die Andern als Evangelisten, die Andern als Hirten und Lehrer" *), ihren secundären Charakter verräth. (Ebenso ist die Aufzählung der Laster, die das Erbschaftsrecht im Reich Gottes aufheben (Ephes. 5, 5), so wie die Parallelstelle des Kolosserbriefs (C. 3, 5) nach 1 Kor. 6, 9. 10 gebildet und die Bemerkung Kol. 3, 7 „in denen auch ihr einst wandeltet, da ihr unter ihnen lebtet", hat ihr Original in der Wendung des ersten Korintherbriefs, (C. 6, 11) „und Solche sind euer etliche gewesen.")

Daß der Christus des Epheser- und des Kolosserbriefs wie er der Einheitspunkt aller kosmischen Gegensätze ist, sich auch als die Einheitschaffende Macht in der Geschichte bewährt und im Organismus der Kirche, im neuen Menschen seiner Ge-

*) 1 Kor. 12, 28 οὓς μὲν ἔθετο..... πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας.

Ephes. 4, 11 ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας.

meinde den historischen Gegensatz des Heidenthums und Judenthums aufgehoben hat, bedarf nach den Erörterungen der Herren Baur und Schwegler keiner Ausführung mehr. Nur über die Form jenes Gegensatzes, wonach die Heiden außerhalb der Bürgerschaft Israels lebten, den Testamenten der Verheißung fremd waren und fern standen, während die Juden dem Zutritt zu Gott nahe waren (Ephes. 2, 12. 17), bemerke ich, daß diese Bevorzugung der Juden „der ächt paulinischen Erörterung dieser Frage" keineswegs, wie Herr Schwegler in Uebereinstimmung mit Herrn Dr. Baur meint*), „ganz zuwider läuft", da es selbst im ersten Abschnitt des Römerbriefs den Vorzug und das Privilegium der Juden bildet, daß ihnen die Offenbarungen Gottes anvertraut sind (C. 3, 1. 2).

Diejenigen, deren apologetisches Bewußtseyn im Stande ist, die katholisirende Umwandlung späterer dogmatischer Bestrebungen in den ursprünglichen Ausdruck der ersten Anfänge der christlichen Reflexion zu verwandeln, werden sich vergeblich bemühen, die folgenden Beweise für den späten Ursprung dieser beiden Briefe zu entkräften.

Die Apostel sind dem Verfasser des Epheserbriefs (C. 3, 5) eine bereits der Vergangenheit angehörende und heilig gesprochene Erscheinung — sie sind „die heiligen Apostel" — sich selbst nennt er „den Kleinsten aller Heiligen" (C. 3, 8), er copirt also die Bezeichnung, die sich der Verfasser des ersten Korintherbriefs (C. 15, 9) gegeben hat, — er möchte sein Verhältniß zu den Ephesern als ein vertrautes erscheinen lassen,

---

*) Nachapostolisches Zeitalter 2, 385. 386.

vergißt sich aber in dem Grade, daß er es als fraglich setzt *), ob sie von seiner Bestimmung für die Heiden gehört haben — eine gezierte Anschaulichkeit ist es, wenn er sie auf sein Schreiben verweist (C. 3, 4), aus dem sie sein Verständniß des Mysteriums Christi ersehen können — er copirt den Galaterbrief (C. 1, 16), wenn er (C. 3, 2) auf die Offenbarung verweist, in der ihm von Gott das Mysterium mitgetheilt ist — in seiner Beschreibung des neuen Menschen verräth endlich auch der Verfasser des Kolosserbriefs (C. 3, 1), daß er den Brief an die Galater (C. 3, 28) vor Augen hatte **).

Auf eine nicht unwichtige Bemerkung führt uns auch noch die Vergleichung der montanistischen Richtung dieser Briefe mit der katholischen Verarbeitung, die der Montanismus im Evangelium des Vierten erhalten hat. Gleich montanistisch ist es nämlich, wenn im Epheserbrief (C. 1, 14. 17) der heilige Geist als der Vermittler und Vollender der Offenbarung und als der Zweck dieser Offenbarung die Verherrlichung Christi bezeichnet wird und wenn im vierten Evangelium der Paraklet von Jesu zeugt und ihn verherrlicht (Joh. 15, 26. 16, 14) — ein katholisch verarbeitetes montanistisches Element ist es, wenn

*) C. 3, 2 εἴγε ἠκούσατε.

**) Zu dem haltlosen: „falls ihr gehört habt" des Epheserbriefs (C. 3, 2) vergleiche das richtig und natürlich herbeigeführte: „denn ihr habt gehört" des Galaterbriefs (C. 1, 13 ἠκούσατε γάρ). Die Antithesen, die im neuen Menschen des Kolosserbriefs (C. 3, 11) aufgehoben sind, sind zu weit ausgedehnt und namentlich fehlt zum „Barbaren und Scythen" der Gegensatz, während sie im Galaterbrief (C. 3, 28) wenigstens richtig gestaltet sind. Auch darin treffen die beiden Briefe an die Galater und an die Kolosser zusammen, daß sie die gesetzlichen Bestimmungen als „die Elemente der Welt" bezeichnen (Gal. 4, 3. Kol. 2, 20).

im Epheserbrief (C. 4, 13) das reife Mannesalter der Kirche das Pleroma Christi genannt wird und wenn im vierten Evangelium der Paraklet den Jüngern das offenbart, was ihnen Jesus wegen ihrer Schwäche und Unreife noch nicht sagen konnte — das Zusammentreffen des Epheserbriefs und des vierten Evangelium in der Anschauung, daß die Erhöhung Christi die Bedingung für die Mittheilung der Geistesgaben ist, wird uns endlich die Frage beantworten, welche von beiden Schriften die ältere ist, ja, wird uns den Beweis liefern, daß der Verfasser der einen die andere vor Augen hatte.

Wenn es im Epheserbrief (C. 4, 9) heißt: „der hinabgestiegen ist, das ist derselbige, der auch hinaufgestiegen" — ferner (V. 8): „daß er aber hinaufgestiegen, was ist das, wenn nicht das, daß er auch hinabgestiegen", so ist das klar und wirkliche Argumentation über die Zusammengehörigkeit der beiden Correlata — der Ausspruch des Jesus des Vierten (Joh. 3, 13): „Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, wenn nicht der, der vom Himmel herabgestiegen", hat durch die ausweichende Wendung des Niemand eine gezierte und schwebende Haltung bekommen — ist, mit Einem Worte, eine verfehlte Copie jener Stelle des Epheserbriefs *). Die Antithese des Vierten ferner: (Joh. 4, 34) „nicht nach dem Maaß gibt Gott den Geist", ist geziert, sogar haltlos, da ihr die entgegengesetzte Voraussetzung fehlt, an die sie sich anlehnen müßte — klar und richtig durchgeführt ist dagegen der Satz des Epheserbriefs (C. 4, 7): „einem jeden von uns ist die Gnade nach dem Maaß der Gabe Christi gegeben." In dem Zusammenhange endlich, dem der Vierte diese Wendungen entnommen hat (Ephes. 4, 7—10), ist der Ge-

*) Ephes. 4, 9 τὸ δὲ, ἀνέβη, τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη..... Joh. 3, 13 καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς.....

danke, daß die Erhöhung Christi für die Austheilung der Gnadengaben die nothwendige Voraussetzung ist, wirklich durchgeführt — dagegen hat der Vierte da, wo er die Stichworte des Epheserbriefs angebracht hat, diesen Gedankenzusammenhang völlig außer Acht gelassen und erst später (C. 7, 39) läßt er die Bemerkung folgen, daß die Erhöhung Christi die Voraussetzung für die Mittheilung des Geistes sey.

Der Epheserbrief hat indessen selbst schon späte Bearbeitungen des Urevangeliums zur Voraussetzung. Der Spruch (C. 4, 27): „gebt dem Teufel keinen Raum", hat seine Parallele in den Clementinischen Homilien *) — der Spruch sodann, daß man die Sonne über seinen Zorn nicht untergehen lassen solle, ist in den apostolischen Constitutionen reiner durchgeführt und in Polykarps Briefe als Schriftwort bezeichnet **).

Ueber die Frage endlich, welcher von den beiden Briefen zuerst entstanden sey, ob sie von verschiedenen Verfassern herrühren oder die Variationen Eines und desselben Verfassers über dasselbe Thema seyen, wage ich für jetzt noch Nichts zu bestimmen, da ich die bisher aufgestellten Hypothesen nicht mit einer neuen vermehren möchte.

*) Ephes. 4, 27 μήτε δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ. Hom. 19, 2 μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ.

**) Apost. Const. 2, 53. Polyc. c. 12.

Der Brief an die Philipper.

Auch die Abhängigkeit des Verfassers des Philipperbriefs von gnostischen Vorstellungen hat Herr Dr. Baur nachgewiesen und wiederum können wir demselben Gelehrten nur in der Art und Weise nicht beistimmen, in der er sich das Verhältniß des katholischen Schriftstellers zu jenen Voraussetzungen zu erklären sucht.

Es handelt sich um die Stelle C. 2, 6—8, in der die Erniedrigung Christi zu der von ihm nicht gewollten Möglichkeit, wonach es nur auf ihn ankam, Gott gleich zu seyn, in Gegensatz gestellt wird.

Der Verfasser des Philipperbriefs setzt an dieser Stelle als Katholiker voraus, daß Christus vor seiner Entäußerung in der Gestalt Gottes existirte, daß er zuständlich*) Gott gleich war — er widerspricht also seiner eignen Voraussetzung, wenn er in demselben Athemzuge so spricht, als ob Christus, wenn er nur gewollt hätte, sich der Entäußerung hätte entziehen und von vorn herein hätte Gott gleich machen können.

In seiner himmlischen Heimath, vor seiner Entäußerung zur geschichtlich-menschlichen Erscheinung stellt er den Herrn

*) C. 2, 6 ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων.

einer Versuchung gegenüber, die für ihn in seiner göttlichen Zuständlichkeit nicht möglich war.

Die gnostische Sophia dagegen, der letzte Aeon der göttlichen Idealwelt, konnte wirklich den Drang empfinden, das Absolute in sich aufzunehmen, sich mit dem Vater zu einigen, ihn zu erfassen und seiner göttlichen Größe sich zu bemächtigen.

Sie ist ein Glied der göttlichen Welt, aber nur Eine der Bestimmtheiten, in denen sich das Absolute auseinandergelegt hat — sie, die mit dem Absoluten in Gemeinschaft steht, aber es weder selber ist, noch erfaßt hat, hat das Selbstgefühl des Mangels, der in ihrer Bestimmtheit begründet ist, und kann dem Verlangen nach der Einigung mit dem Grunde, dem sie entsprungen, erliegen — für sie hat der Unterschied und Widerspruch zwischen ihrem Ansichseyn und der Wirklichkeit Sinn und Bedeutung, auf dem Boden der katholischen Voraussetzung dagegen, auf den ihn der Verfasser des Philipperbriefs übertragen hat, ist er unmöglich — die gnostische Sophia konnte den Raub versuchen und das Verlangen empfinden, des Absoluten sich zu bemächtigen, der Christus der katholischen Voraussetzung dagegen, der von vorn herein die Form und Gestalt der Absolutheit besitzt, konnte und brauchte den Gedanken dieses Raubes nicht fassen.

Der Versuch der gnostischen Sophia scheitert — hervorgegangen aus dem Selbstgefühl ihrer innern Negation, ihrer Bestimmtheit und Schranke, die sie vom Absoluten trennt, hat er nur zur Folge, daß ihr Andersseyn gesetzt wird und sie selbst in die Region des Leeren und der Entäußerung*) herabstürzt — sie erliegt also der Nothwendigkeit, die in ihrer Bestimmtheit enthalten ist — der katholische Christus des

*) κένωμα.

Philipperbriefs dagegen entäußert sich selbst*) — er thut also freiwillig, was die gnostische Sophia als ihre innere Nothwendigkeit erfährt und erleidet — d. h. die metaphysische Kategorie des Gnosticismus ist in eine religiöse und moralische umgewandelt.

Welcher Zeit kann nun diese Polemik gegen die gnostischen Kategorieen und ihre Katholisirung angehören?

Doch wir haben diese Frage bereits beantwortet und wenn Herr Dr. Baur für die Stellung des Philipperbriefs dasselbe behauptet, was er für die beiden Briefe an die Epheser und Kolosser aufgestellt hat, so können wir nur wiederholen, was wir über das Verhältniß der letzteren zum Gnosticismus bemerkt haben.

Die Vorstellungen, die im Philipperbrief katholisirt sind, tragen nicht „schon, wie Herr Dr. Baur sich ausdrückt**), das Gepräge der Gnosis an sich," sondern sie setzen die systematische Ausarbeitung der Gnosis voraus — sie sind auch nicht „auf eine noch ganz unbefangene Weise aufgenommen," sie bilden vielmehr den Gegenstand einer ausdrücklichen Polemik (Christus dachte nicht daran, wie die gnostische Sophia, durch einen Raub die Gottgleichheit zu gewinnen), aber sie haben bereits, wie es im letzten Stadium des Kampfes zwischen Metaphysik und Theologie immer der Fall ist, als Kategorieen eine so große Gewalt bekommen, daß sie sich selbst ihren kirchlichen Gegner unterworfen haben.

---

*) C. 2. 7 ἑαυτὸν ἐκένωσε.

**) Der Apostel Paulus p. 464.

Mit Ausnahme dieser interessanten Zwischenbemerkung, die den Philipperbrief zu einem Genossen der beiden Briefe an die Kolosser und Epheser macht, enthält er nur Wendungen, die der Verfasser aus den bereits vorgefundenen paulinischen Briefen genommen und vermittelst des immer wiederkehrenden Stichworts der Freude locker genug aneinander gereiht hat.

Sogleich im Eingange (C. 1, 4) verrichtet er sein Gebet für die Philipper „mit Freuden"; über seine Erfahrungen in der Gefangenschaft (C. 1, 18) „freut er sich und wird er sich auch freuen"; er wird den Philippern erhalten werden „zur Freude ihres Glaubens" (C. 1, 25); er beschwört sie, ihm „seine Freude zu erfüllen" und Eines Sinnes zu seyn (C. 2, 2); wenn er auch zum Opfer fällt, so „freut er sich doch und freut er sich mit ihnen allen, desselbigengleichen sollen sie sich auch freuen und mit ihm freuen" (C. 2, 17, 18); er hat ihnen den Epaphroditus geschickt, damit sie sich freuen (C. 2, 28) und bittet sie (V. 29), denselben mit aller Freude aufzunehmen; „im Uebrigen" (C. 3, 1) d. h. wenn er nicht sogleich weiß, was er ihnen sagen soll, ruft er ihnen zu: „freuet euch im Herrn"; wenn er zum Schluß übergeht, ruft er wieder (C. 4, 4): „freuet euch im Herrn jederzeit und abermals sage ich, freuet euch"; endlich hat er sich „gewaltig im Herrn gefreut" (C. 4, 10), daß sie von neuem für ihn gesorgt haben.

Er fühlt es selber, daß das Alles ziemlich einförmig und matte Wiederholung ist — nach seinem Zurufe (C. 3, 1): „freuet euch im Herrn", gesteht er es daher seinen Lesern selbst ein, daß er ihnen immer nur „dasselbe schreibe", und hilft er sich ziemlich unglücklich mit der Bemerkung, daß ihm diese beständige Wiederholung nicht lästig, ihnen, den Lesern aber, Sicherheit gewährend sey, d. h. die Hauptsache recht einpräge — die Verlegenheit, die ihn in diese Ausflucht treibt, entspringt jedoch

nicht allein dem Gefühl, daß er im Verlauf seines Briefs immer nur dieselbe Wendung wiederholt, sondern auch aus dem Bewußtseyn, daß fast Alles, was er schreibt, den andern vermeintlich paulinischen Briefen entnommen ist.

So ist z. B. die Bemerkung (C. 4, 15), daß sie, die Philipper, „im Anfang des Evangeliums, da er von Macedonien ausging, die einzige Kirche waren, die ihm von dem Ihrigen mittheilte", eine verschrobene Nachbildung der Voraussetzung des zweiten Korintherbriefs, wonach der Apostel nur von den Macedoniern Unterstützungen annahm; (daß der Verfasser übrigens in diesem gekünstelten Satze mit der positiven Bestimmung: „Kirche" und mit seiner Reflexion auf die Urzeit des Evangeliums sein spätes Zeitalter verräth, bedarf keiner weitern Ausführung).

Er hofft ihnen bald den Timotheus schicken zu können — ganz wie er auch im ersten Korintherbrief denselben Gehülfen seinen Lesern ankündigt; er schickt ihnen außerdem auch ihren Epaphroditus zurück, wie er im ersten Korintherbrief die Diakonen der korinthischen Gemeinde und im Kolosserbrief außer seinem Tychikus auch den Onesimus der Kolosser zurückschickt. (Kol. 4, 7. 9).

Der vermeintliche Apostel will den Philippern den Timotheus schicken (C. 2, 19), damit er erfährt, wie es um sie stehe, — ganz wie er den Kolossern den Tychikus schickt, damit derselbe gleichfalls erfahre, wie es um sie steht; er empfiehlt den Philippern ihren Epaphroditus ebenso, wie er den Korinthern ihre Diakonen empfiehlt; der Copist ist von seinem Original sogar in dem Grade abhängig, daß er in demselben Athemzuge, in dem er nur den Epaphroditus der Theilnahme seiner Leser empfiehlt, so spricht, als ob er ihnen mehrere Personen zu empfeh-

len habe*); der Epaphroditus der Philipper hat endlich, als er (C. 2, 30) um die Person des Apostels war, im Dienst für ihn „den Mangel" seiner Landsleute „ergänzt" — eine falsche Nachahmung der Bemerkung im ersten Korintherbrief (C. 16, 17), wonach die Diakonen den Mangel ihrer Gemeinde überhaupt ergänzt haben.

Der Paulus der Philipper strebt danach (C. 3, 10), den Herrn zu erkennen und „die Gemeinschaft seiner Leiden, ob er vielleicht seinem Tode gleich gestaltet zur Auferstehung der Todten entgegenkomme" — eine im hohen Grade verwirrte, durch das unsichre „ob vielleicht" äußerst gelähmte Nachbildung jener Stelle des zweiten Korintherbriefs, wo der Apostel (C. 4, 10) mit voller Sicherheit sich rühmt, daß er „das Sterben des Herrn Jesus jederzeit an seinem Leibe umherträgt, damit auch — also nicht: ob vielleicht — das Leben Jesu an seinem sterblichen Fleische offenbar werde."

Der Christus des Philipperbriefs wird (bei der Auferstehung C. 3, 31) „den Leib unserer Erniedrigung umgestalten in Gleichförmigkeit mit dem Leib seiner Herrlichkeit, gemäß der Kraft, wonach er auch Alles sich unterwerfen kann" — eine hier ungehörige Reflexion auf die alles bewältigende und unterwerfende Kraft, die der Herr des ersten Korintherbriefs in seinem Kampf mit allen Gegnern Gottes und zuletzt (1. Kor. 15, 25—28) mit dem Tode beweist.

Auch der Paulus der Philipper will mit Juden kämpfen aber er ist in seiner Polemik und Sprache so unsicher, daß es sich nicht einmal bestimmen läßt, ob er gegen wirkliche Juden

*) Phil. 2, 29 *προσδέχεσθε οὖν αὐτὸν..... καὶ τοὺς τοιούτους ἐντίμους ἔχετε.*

1. Kor. 16, 8 *ἐπιγινώσκετε οὖν τοὺς τοιούτους.*

oder judaisirende Christen kämpfen will; — er will (C. 3, 18) wie der Apostel der andern Briefe auch wider die Feinde des Kreuzes Christi streiten, aber es bleibt bei seiner Absicht und er kann sich nur darauf berufen, daß er zu seinen Lesern schon „oft" von diesen Schändlichen gesprochen, kann ihnen nur betheuern, daß er „jetzt mit Weinen" von denselben spreche; — je abstracter seine Absicht ist, um so mehr kann er sich nur damit helfen, daß er (C. 3, 2) übertreibende Schandnamen hinwirft: „sehet die Hunde, sehet die Zerschneidung" (d. h. nicht Beschneidung, denn die sind wir (V. 3), die wir Gott im Geiste dienen) — sein Ruhm, daß er viel mehr als jeder Andre sich des Fleisches rühmen könne (C. 3, 4), ist dem zweiten Korintherbrief (C. 11, 18. 22) entlehnt — die Notiz endlich, daß er vom Stamme Benjamin sey (C. 3, 5), dem Römerbrief (C. 11, 2).

Er kennt den Römerbrief und möchte dessen Dialektik in Kürze wiedergeben — aber sein Bewußtseyn ist schon zu starr dogmatisch, seine Sprache zu ungelenk, als daß seine Reproduction in etwas Anderm als in einer unbeholfenen Combination von Stichworten bestehen könnte. Seinen Satz (C. 3, 9): „auf daß ich in Christo erfunden werde, nicht habend meine Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz, sondern die durch den Glauben Christi, die Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens" brauchen wir mit der schwerfälligen Antithese: „nicht meine Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz", mit der mühseligen doppelten Erklärung der wahren Gerechtigkeit nur hinzuschreiben, um den Compilator sich selbst charakterisiren zu lassen.*)

In der Aufforderung endlich (C. 4, 1): „stehet im Herrn" und in der Hoffnung, die Beständigkeit der Philipper werde ihm

*) Vergl. ferner V. 10 und Röm. 6, 5.

das rühmliche Zeugniß verschaffen, daß er (C. 2, 16) nicht vergeblich gearbeitet habe, kehren Stichworte des Galaterbriefs (C. 5, 1. 4, 11) wieder und ihren Ruhm, daß sie die Freude und der Kranz des Apostels seyen (C. 4, 1), haben die Philipper rein und allein dem ersten Brief an die Thessalonicher (C. 2, 19) zu verdanken.

(Ueber den Brief an Philemon bedarf es keiner weitern Ausführung mehr, nachdem Herr Dr. Baur nachgewiesen hat, daß das Motiv desselben, wonach der Apostel dem Philemon seinen entlaufenen Sclaven, den er indessen bekehrt hat, nicht mehr als Sclaven, sondern als Genossen und Bruder zurückschickt, eine Variation auf das Thema des Clementinischen christlichen Romans ist, wonach die Trennung Zusammengehöriger, wenn sie sich auf dem Boden des Christenthums wiederfinden, eine intensivere Einigung zur Folge hat. Wir bemerken nur noch, daß das Geschick des Verfassers, der die Stichworte besonders des Philipper- und Epheserbriefs in dem abgesteckten kleinen Rahmen mit seinem neuen Thema verständig verwebt hat, diesen Brief, der zur Gruppe der Briefe an die Epheser, Kolosser und Philipper gehört, zu einem wirklich zusammenhängenden und abgeschlossenen Ganzen gemacht hat — ein Ruhm, den der Verfasser innerhalb dieser paulinischen Briefliteratur nur noch mit dem Schöpfer des großen dialektischen Werkes theilt, welches wir im ersten Abschnitt des Römerbriefs besitzen.)

Schluß.

Den letzten Abschluß der Untersuchung über das Verhältniß der paulinischen Briefe zu einander und ihre Stellung zur Apostelgeschichte wird die Entscheidung über den Galaterbrief liefern.

Die Pastoralbriefe, das steht fest, sind das letzte Erzeugniß dieser Briefliteratur — der erste Brief an die Thessalonicher setzt die Apostelgeschichte und außer den Korintherbriefen so wie dem Römerbrief mit seinem jetzigen Eingange den Galaterbrief voraus — der Verfasser des Philipperbriefs, eines Briefes, der die Reihe, zu der er gehört, schließt, hat den zweiten Korintherbrief, den ersten und zweiten Abschnitt des Römerbriefs, den ersten Brief an die Thessalonicher benutzt — die Briefe an die Epheser und Kolosser setzen die Bekanntschaft mit dem ersten Korintherbriefe und mit dem Brief an die Galater voraus — als der Römerbrief seinen dritten Abschnitt erhielt, existirte die Apostelgeschichte noch nicht, denn der Verfasser derselben hat (in der Rede Pauli an die Vorsteher der Kirche von Ephesus C. 20, 35) das Stichwort jenes Abschnitts von der Aufnahme der Schwachen in einer durchaus fremdartigen Umgebung und auf eine höchst unmotivirte Weise angebracht*) — wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt existirte die Apostelgeschichte auch damals noch nicht, als der Römerbrief seinen Schlußabschnitt erhielt, denn die Verweisung desselben auf das Beispiel Christi für die Aufnahme der Gläubigen unter einander (Röm. 15, 7) hat der-

*) Apostelgesch. 20, 35 *πάντα ὑπέδειξα ὑμῖν, ὅτι οὕτω κοπιῶντας δεῖ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων.*

Röm. 14, 1 *τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει προςλαμβάνεσθε.*

jenige, der der Apostelgeschichte ihre letzte Redaction gab, in der Berufung auf die Worte des Herrn nachgeahmt, die er seiner unmotivirten Ermahnung zur Aufnahme der Schwachen nachgeschickt hat — der erste Abschnitt des Römerbriefs ist das älteste Erzeugniß innerhalb des Kreises dieser Literatur, denn er war dem Verfasser des ersten Korintherbriefs, der der Zeit nach sogleich auf ihn folgt und in dem Satz von der Sünde, als dem Stachel des Todes, und vom Gesetz, als der Kraft der Sünde, die Stichworte seiner Dialektik wiedergibt*), bekannt — wenn schon der dritte Abschnitt des Römerbriefs vor der Apostelgeschichte liegt, so noch mehr der erste Korintherbrief, der dem Verfasser jenes Abschnittes vor Augen lag — es läßt sich sogar nachweisen, daß der Apollos der Apostelgeschichte das Wesentliche seines Charakters, seiner Stellung und seiner Erfolge dem ersten Korintherbrief zu verdanken hat: er ist ursprünglich (Apostelgesch. 18, 24) ein Alexandrinischer Jude, also spekulativ gebildet**) und repräsentirt daher in seinen Anfängen die menschliche Weisheit, von deren Gegensatz zur göttlichen der Verfasser des ersten Korintherbriefs in dem Abschnitt handelt, in dem er Paulus und Apollos einander gegenüberstellt: — er begiebt sich von Ephesus nach Achaja und Korinth, kommt also auf den Schauplatz, den er in jenem Briefe einnimmt: — durch seinen Kampf mit den Juden leistet er hier den Gläubigen einen großen Dienst, er thut also wieder, was der Apollos des ersten Korintherbriefes thut, er begießt die Pflanzung, die Paulus angelegt hat***): nur hat der Verfasser der Apostelgeschichte

*) 1 Kor. 15, 56. Röm. 7, 8—13.

**) Der Verfasser der Apostelgeschichte bezeichnet ihn sogar ausdrücklich (a. a. O.) als einen wissenschaftlich gebildeten Mann: — ἀνὴρ λόγιος.

***) Apostelgesch. 18, 27. 28. 1 Kor. 3, 6.

in seiner Weise den alexandrinisch gebildeten Dialektiker zugleich dem Paulus und dem christlichen Judenthum unterworfen, indem er ihm durch Aquila und Priscilla, jenes dem Heidenapostel befreundete Ehepaar, die christliche Vollendung zukommen läßt (Apostelgesch. 18, 2. 3. 26): — endlich ist auch jene unmotivirte und höchst unglücklich angebrachte Berufung des Apostels auf die Uneigennützigkeit, die er in der eigenhändigen Herbeischaffung seines Lebensunterhalts bewiesen habe*), nach den Voraussetzungen des ersten Korintherbriefes gebildet.

Nur über das Verhältniß des zweiten Korintherbriefes zur Apostelgeschichte, muß ich gestehen, wage ich noch keine definitive Entscheidung zu treffen. So viel ist gewiß, er setzt bereits eine ausführliche Bearbeitung des Lebens Pauli voraus — seinem Verfasser steht die Voraussetzung fest, daß das Leben des Apostels durch Wunderthaten und Wundererfahrungen ausgezeichnet ist — er lebt bereits in der Anschauung, daß die Leiden das wesentliche Attribut des Heidenapostels bildeten, aber auch immer wieder durch die göttliche Wunderhilfe in den Sieg sich auflösten (C. 6, 5—10) — die Aufzählung seiner Leiden, wie er von den Juden geschlagen, sodann gestäupt worden (C. 11, 24. 25), entspricht sogar der Reihefolge, wonach der Heidenbote in der Apostelgeschichte, nachdem er in Antiochien, Ikonium und Lystra von den Juden verfolgt und gemißhandelt worden, in Philippi gestäupt wird — auch daß das Almosen, welches man in Antiochien sammelt und durch den Paulus der Apostelgeschichte und seinen Genossen Barnabas den Brüdern in Judäa schickt, als eine Dienstleistung bezeichnet wird, stimmt mit dem Sprachgebrauch des zweiten Korintherbriefs überein**) — einer von

*) In jener Rede an die kirchlichen Vorsteher von Ephesus (Apostelgesch. 20, 33. 34.)

**) Apostelgesch. 11, 29 *εἰς διακονίαν*. Vergl. 2 Kor. 8, 4. 9, 12.

beiden, der Verfasser dieses Briefes oder derjenige der Apostelgeschichte, muß die Arbeit des Andern vor Augen gehabt haben — aber wer? — die haltungslose Art und Weise, wie der letztere (Apostelgesch. 24, 17) die Gabe, die Paulus nach Jerusalem bringt, als eine solche darstellt, die derselbe als seine persönliche Gabe seinem Volke opfert, scheint mir dringend dafür zu sprechen, daß der Verfasser des zweiten Korintherbriefes eine frühere Bearbeitung der Apostelgeschichte vor Augen hatte und daß derjenige, der dem letztern Werke seine schließliche Redaction gab, jenem Briefe seine Stichworte entlehnte.

Dort, wo der Galaterbrief steht, muß sich daher eine Art von Angelpunkt befinden: — die Briefe, die ihm vorangehen, kennen die gegenwärtige Apostelgeschichte noch nicht, unter denjenigen, die ihm folgen, setzen, um die Pastoralbriefe nicht zu erwähnen, der erste Thessalonicher- und der Philipperbrief die Bekanntschaft mit derselben voraus.

Wie steht es also mit ihm selbst?

Er kennt die gegenwärtige Apostelgeschichte*). Wenn der Paulus derselben in die Collision geräth, ob er den Timotheus, der von einer jüdischen Mutter, aber von einem griechischen Vater abstammte, beschneiden sollte, ihn aber wegen der Juden, unter denen er sich befand, beschnitt, so ist die Collision eben so natürlich gestaltet, wie aufgelöst. Die entsprechende Collision des Galaterbriefs ist dagegen, wie ich nachgewiesen habe, schon in der Anlage verfehlt und mißgestaltet und der Verfasser dieses Briefes hat es weder verstanden noch gewagt, ihr eine wirkliche Lösung, einen wirklichen Schluß zu geben — er möchte zwar zu jener Nachgiebigkeit, die der Paulus der Apostelgeschichte

*) Ich muß demnach auch die entgegengesetzte Annahme umstoßen, die ich in meiner Arbeit über die Apostelgeschichte noch stehen ließ.

beweist, den Gegensatz bilden, möchte es dahin bringen, daß der Apostel den Griechen Titus den Ansprüchen des Judenthums entzog, und gleichwohl ist er von seinem Original, der Apostelgeschichte, so abhängig, daß er ihr eine Wendung entlehnt*), die dahin führen müßte, daß der Apostel sich der Rücksicht auf die Juden unterwarf — nur ist die Verlegenheit, in die ihn diese Abhängigkeit von der entscheidenden Wendung seines Originals verwickelt, so groß, daß er den Satz, den dieselbe fordert, unvollendet und das Zeitwort vollständig fallen läßt.

Der Paulus des Galaterbriefs ist auf seine Selbständigkeit, die ihm noch dazu durch eine besondere göttliche Offenbarung verbürgt ist, so eifersüchtig, daß es von seiner Seite Inconsequenz, falsche Nachgiebigkeit, selbst Mißtrauen in die ihm gewordene Offenbarung ist, wenn er nach Jerusalem geht und den von ihm selbst sehr despectirlich als nur vermeintlichen Säulen der Kirche bezeichneten Aposteln der Beschneidung sein Evangelium auseinandersetzt — sogar mit der ausdrücklichen Absicht auseinandersetzt, um seine Besorgniß, daß er vielleicht doch ins Leere laufen oder gelaufen seyn möchte, an der rechten Quelle, an der rechten Instanz zu prüfen. Auch diese Inconsequenz ist nur aus der Abhängigkeit von der Apostelgeschichte erklärlich, in der es durch den Ausbruch des antiochenischen Zwiespalts über die Geltung des Gesetzes der Beschneidung — eines Zwiespalts, dessen man außerhalb Jerusalems nicht Herr werden konnte, natürlich herbeigeführt ist, daß man den Paulus und Barnabas zu den Aposteln und den Aeltesten der Urgemeinde schickt, um von ihnen die Entscheidung zu holen (Gal. 2, 2. Apostelgesch. 15, 2.)

*) jene Wendung, die den gebieterischen Charakter der Rücksicht auf die Juden schildern soll — Gal. 2, 4 *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους.* Apostelgesch. 16, 3 *διὰ δὲ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις.*

Dem Vergleich zwischen Paulus und den Uraposteln wurde eine Clausel angehängt, — so auch der Entscheidung, die Paulus und Barnabas vom Convent der Apostelgeschichte erhalten *); der Paulus des Galaterbriefs versichert, daß er sich eifrig bemüht habe, der Verpflichtung, die ihm jene Clausel gegen die Armen der Urgemeinde auflegte, nachzukommen — ganz wie in der Apostelgeschichte der Beschluß der Antiochenischen Gemeinde, den Brüdern in Judäa eine Hilfsleistung zu schicken, durch Paulus und Barnabas ausgeführt wird **). Daß die Urapostel des Galaterbriefs, als sie die dem Paulus zu Theil gewordene Gnade erkannten, ihm die Rechte zum Zeugniß der Gemeinschaft gaben, ist im Gefüge dem Bericht der Apostelgeschichte über die Freude nachgeahmt, die Barnabas empfand, als er die Gnade Gottes unter den gläubigen Griechen zu Antiochia sah, deren Art und Weise er im Auftrage der Urgemeinde zu Jerusalem untersucht hatte ***). Wenn endlich im Galaterbrief die Gemeinden in Judäa, als sie hörten, daß derjenige, der sie einst verfolgte, jetzt den Glauben predigt, den er einst zerstörte, so hören wir in diesem steifen und mühselig geformten Satze die zusammengewürfelten Stichworte des Berichts der Apostelgeschichte über den Eindruck, den Petri Bericht über die Bekehrung des Cornelius auf die Gemeinde zu Jerusalem und die Nachricht von der Bekehrung des frühern Erzfeindes der Gemeinde machte †).

---

*) Gal. 2, 10 *μόνον*. Apostelgesch. 15, 28 *πλὴν*.

**) Apostelgesch. 11, 30 *ὃ καὶ ἐποίησαν*.
Gal. 2, 10 *ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι*.

***) Gal. 2, 9 *καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι..... δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ.....*
Apostelgesch. 11, 23 *καὶ ἰδὼν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐχάρη*.

†) Gal. 1, 23 *μόνον δὲ ἀκούσαντες ἦσαν, ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς*

Auch die haltlose Art und Weise, wie im Galaterbrief der Zank zwischen Paulus und Petrus herbeigeführt wird, rührt, wie wir nun bestimmt nachweisen können, von dem Ungeschick her, mit dem der Verfasser sein Original copirt hat: — nur in der Apostelgeschichte ist der Vorwurf, den die Jüdischgesinnten dem Petrus darüber machten, daß er bei Unbeschnittenen eingegangen sey und mit ihnen gegessen habe, natürlich herbeigeführt — nur hier ist es wirklich begründet, daß Petrus heidnisch lebt — nur hier war ein wirklicher Anlaß zu Beschwerden über ihn vorhanden (Apostelgesch. 11, 2. 3).

Kurz, nicht der Verfasser der Apostelgeschichte thut gegen Galatien, wie ich früher noch annahm, fremd, nicht ihm ist Galatien wegen der Kämpfe, die der Galaterbrief voraussetzt, ein gefahrdrohendes Land, welches Paulus still und lautlos durchziehen muß — sondern der Verfasser dieses Briefes wählte es zum Schauplatz für seine Kämpfe, weil es noch gleichsam jungfräulich, von der Apostelgeschichte, die hier nur Gemeinden überhaupt voraussetzt, noch nicht in Beschlag genommen war und sein Nachfolger, der Verfasser des Kolosserbriefs folgte ihm auch darin, daß er das andere von der Apostelgeschichte nur im Vorbeigehen erwähnte Land, Phrygien zum Schauplatz seiner Kämpfe machte *).

ποτὲ, νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν, ἥν ποτὲ ἐπόρθει, καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν.

Apostelgesch. 11, 18 ἀκούσαντες δὲ ταῦτα ..... ἐδόξαζον τὸν θεὸν.

Apostelgesch. 9, 21 οἱ ἀκούοντες ..... ἔλεγον, οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ πορθήσας.

Vergl. noch Apostelgesch. 8, 1. 3. 22, 4. Gal. 1, 13.

*) Nach diesem Ergebniß wird man es beurtheilen können, wie gegründet alle bisherigen Auseinandersetzungen über die „galatischen" und

Wir sind im Stande, für die Richtigkeit der obigen Ergebnisse, die Probe zu ziehen — an dem Verhältniß der paulinischen Briefe zu den verschiedenen Redactionen, die das Lukasevangelium erfahren hat, so wie zu den Quellschriften, die Urlukas, der Verfasser der ersten Redaction benutzt hat.

Diejenigen Briefe, die die jetzige Apostelgeschichte voraussetzen, kennen auch das dazu gehörige Lukasevangelium und ihre fleißige Benutzung desselben zeugt für die Autorität, die dasselbe in den Kreisen, in denen sie selbst entstanden sind, bereits gewonnen hatte.

Wie kommt z. B. der Verfasser des Galaterbriefes dazu, die Urapostel C. 2, 2 ohne alle Vorbereitung dieses abrupten Ausdrucks und ohne alle Erläuterung desselben „die Sollenden" (die „Geltenden") zu nennen, warum nennt er sie, ehe er sie V. 9 als diejenigen bezeichnet hat, „die Säulen seyn sollen",

---

„kolossischen" Irrlehrer und deren Verhältniß zu den „verführten" Gemeinden sind.

Indem man bisher die Widersprüche, die ich in den Voraussetzungen z. B. des Galaterbriefs nachgewiesen habe, übersah, leitete man von den „Verführungskünsten" der Irrlehrer in einzelnen Gemeinden ab, was vielmehr von den Verfassern dieser Briefe als ein allgemeiner kirchlicher Zustand vorgefunden und von ihnen nur mit sehr großem Unglück in die Verwicklung und Geschichte einer einzelnen Gemeinde eingezwängt wurde, weil sie der Voraussetzung, daß Paulus in diese Zustände eingreift, die andere gegenüberstellen mußten, daß er mit persönlichen Widersachern, die ihm seine Anhänger abspenstig zu machen suchten, zu kämpfen habe. Der innere Kampf der Kirche mit ihrem eignen Judenthum, der Kampf ihrer Freiheit mit ihrer eignen Unfreiheit wurde nun zur Intrigue einzelner judaisirender Irrlehrer, die den Schaden, den Paulus in einzelnen Gemeinden angerichtet, wieder gut machen wollten, zum Rückfall der paulinisch Freigesinnten in die Unfreiheit, zur ungeschickten Verwunderung des Apostels über die Möglichkeit, daß eine Gemeinde, die er gezeugt und den Augenblick vorher im sichern Besitz der Freiheit verlassen hatte, sich zur gesetzlichen Knechtschaft wieder habe verführen lassen.

V. 6 „die etwas seyn sollenden"? Er hat den ungelenken Ausdruck des Lukasevangeliums (in dem Abschnitt, der vom Streit der Jünger beim letzten Mahle Jesu handelt,) „wer von ihnen der Größte seyn sollte", vor Augen *).

Die Versicherung des Apostels des Philipperbriefs, daß er, was dahinten ist, vergesse und sich nach dem, was davorne ist, ausstrecke, ist dem Spruch von demjenigen, der auf das, was dahinten ist, sieht, nachgebildet **) — auch das „freuet euch" des Philipperbriefs und die Bezeichnung der Mitarbeiter des Apostels als Solcher, „deren Namen im Buch des Lebens" stehen, klingt an den Spruch an: „freuet euch, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind" (Phil. 4, 3. Luk. 10, 20).

Daß man sich nicht von jeglichem Wind der Lehre daherwogen und umherschleudern lassen solle, — diese Bemerkung des Epheserbriefs beruht auf einer symbolischen Anwendung von des Lukas Bericht über den Seesturm, denn Lukas allein läßt die Jünger nicht nur mit dem Sturmwind, sondern ausdrücklich auch mit den Wogen kämpfen ***).

Die oftmalige Empfehlung des Gebets, die sich in allen diesen späteren Briefen findet, trifft mit der Voraussetzung des Lukasevangeliums, wonach Jesus das Gebet in der Einsamkeit suchte, zusammen — namentlich aber die Mahnung des Kolosserbriefs (C. 4, 2), man solle im Gebet sich tapfer und stand-

---

*) Gal. 2, 2 τοῖς δοκοῦσι. C. 2, 6 τῶν δοκούντων εἶναί τι. C. 2, 9 οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι. Vergl C. 6, 3.
Luk. 22, 24 τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων.

**) Phil. 3, 14 τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος.
Luk. 9, 62 βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω.

***) Ephes. 4, 14 κλυδονιζόμενοι.
Luk. 8 24 τῷ κλύδωνι.

haft beweisen, mit dem Ruhm, den das Lukasevangelium der Schaamlosigkeit des Bettelns C. 11, 8 ertheilt.

Das verlorene Stichwort des Galaterbriefs von den falschen Freunden, die die Gläubigen „ausschließen" wollen, sowie dasjenige des ersten Thessalonicherbriefs von den Juden, die den Apostel hindern wollen, den Völkern das Heil zu bringen, ist dem Weheruf des Lukasevangeliums über die Gesetzeslehrer entnommen, die den Schlüssel der Erkenntniß in Beschlag genommen haben und die Eintretenden hindern *) — desgleichen die Stichworte in der Ermahnung des Epheserbriefs: „stehet also die Lende umgürtet", der Ermahnung des Lukas: „eure Lenden müssen umgürtet seyn" **).

Urlukas dagegen, d. h. derjenige, der den Urstock des jetzigen Lukasevangeliums zusammengesetzt hat, kannte bereits den ersten Korintherbrief — nur dem natürlich herbeigeführten Ausspruch desselben: „täglich sterbe ich", kann er für den Spruch des Herrn, wonach seine Nachfolger ihr Kreuz auf sich nehmen sollen, die geschraubte Wendung entnommen haben, sie sollen es täglich thun ***) — nur die Abhängigkeit von demselben Briefe hat es bewirkt, daß er in der Parabel vom treuen Knecht außer dieser Kategorie seines evangelischen Originals auch noch die des treuen Verwalters gebraucht †), — nur eine paulinische,

*) Gal. 4, 17 ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν. 1 Thess. 1, 16 κωλυόντων. Luk. 11, 52 τοὺς εἰςερχομένους ἐκωλύσατε.

**) Ephes. 6, 14 στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν. Luk. 12, 35 ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι.

***) Luk. 9, 23 ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν. 1 Kor. 15, 31 καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω.

†) Luk. 12, 43 heißt dieser Knecht, der Matth. 24, 25 ὁ πιστὸς δοῦλος ist, auch noch δοῦλος, dagegen V. 42 ὁ πιστὸς οἰκονόμος — vergl. 1 Kor. 4, 2.

dem ersten Abschnitt des Römerbriefs nachgebildete Phrase ist der Zusatz zur Deutung der Parabel vom Säemann (C. 8, 12): „damit sie nicht glauben und selig werden", ein Zusatz, der völlig müßig ist, da das Schicksal derjenigen, die dem auf den Weg fallenden Saamen gleichen, schon damit abgeschlossen ist, daß der Teufel kommt und das Wort aus ihrem Herzen nimmt, wie in der Parabel selbst die Vögel kommen und den Saamen am Wege auffressen *) — eben so ist Urlukas gleich wie die Verfasser der spätern Briefe der vermeintlich paulinischen Kategorie „des Reiches Gottes" (der Abstraction und Universalirung des Himmelreichs, welches die stehende Kategorie des Urevangeliums ist,) treu geblieben **) — die Wendung und Betheurung des Apostels im ersten Korintherbrief (C. 15, 9), daß er der geringste der Apostel sey, scheint mir zu natürlich herbei- und viel zu natürlich durchgeführt, auch der Gegensatz, den dazu (V. 10) der Ruhm der Gnade bildet, der er Alles verdankt, was er ist, und die ihn mit seinen Arbeiten über alle andern Apostel erhoben hat, scheint mir viel zu sinnig ausgearbeitet und motivirt, als daß ich annehmen könnte, der Verfasser habe jenen Spruch im Auge gehabt, der im Lukasevangelium ***) Nichts als einen verlorenen Posten bildet, — das Aeußerste, zu dessen Annahme ich mich allein verstehen könnte, wäre nur das Eine, daß die evangelische Quellenschrift, die Urlukas und der Verfasser des ersten Korintherbriefs benutzt haben, jenen Spruch in einer angemessenern, mehr hervortretenden Stellung enthielt —

*) Auch in der Redaction, die Urlukas der Parabel selbst gegeben hat, ist es eine ungehörige Ueberfüllung, wenn jener Saame (V. 5) außerdem auch noch zertreten wird.

**) Vergl. z. B. mit der natürlichen Wendung 1 Kor. 4, 20 die geschraubte Luk. 17, 20.

***) Luk. 9, 48 wer der Kleinste unter euch ist, der wird groß sein.

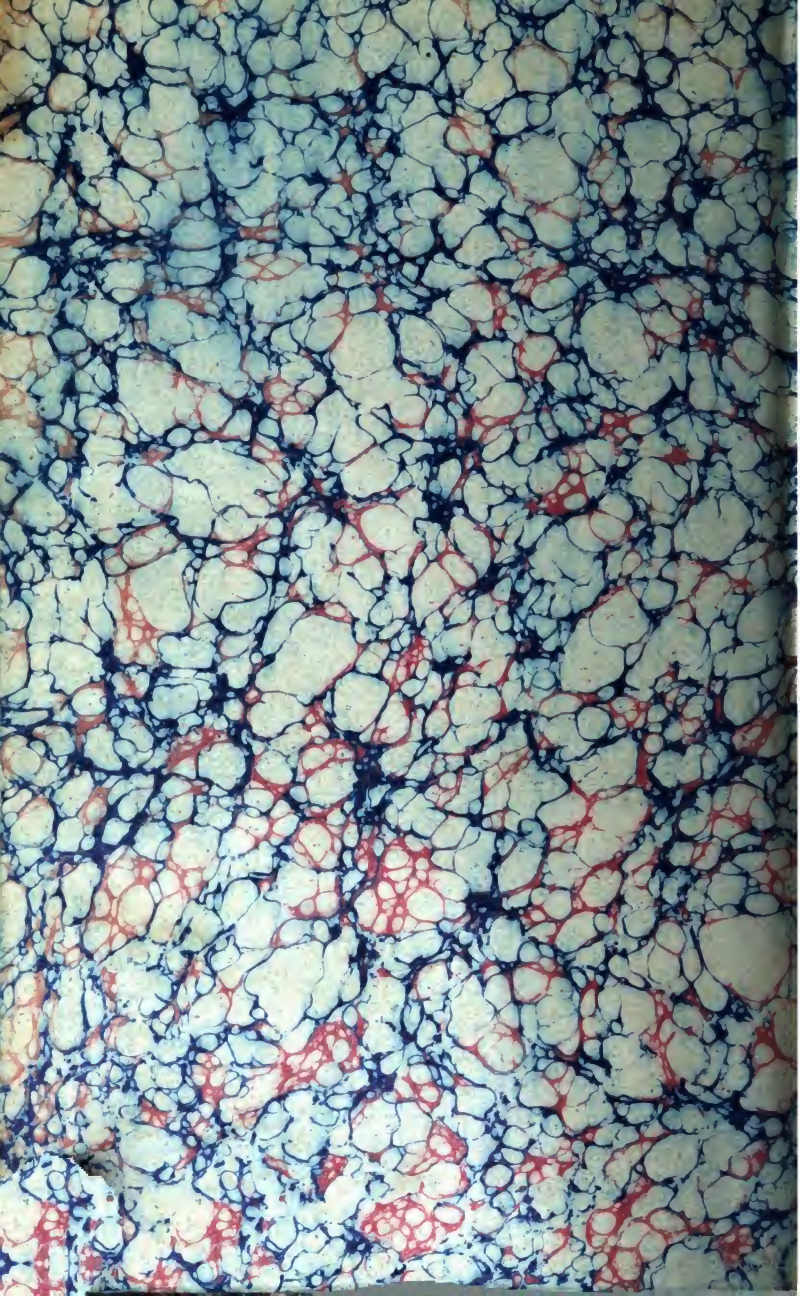
gewiß aber ist es, daß jener Spruch vom fremden Teufelsbanner in der Schrift des Lukas (C. 9, 49. 50) mechanisch und unpassend eingeschoben ist, daß es also vor Urlukas schon eine evangelische Schrift gab, die auf den Heidenapostel einen versöhnenden Blick warf — die mechanische Art und Weise, wie im Lukasevangelium der Preis des Vaters eingefügt ist, der (C. 10, 21) den Weisen und Verständigen solches geoffenbart, den Unmündigen aber verborgen hat, führt uns wiederum auf eine evangelische Urschrift, der der Verfasser des ersten Korintherbriefs das Material für seine Antithese von der göttlichen Bevorzugung des Thörichten und der Beschämung der Weisen (C. 1, 27) und von der verborgenen Weisheit Gottes (C. 2, 7) entlehnt hat.

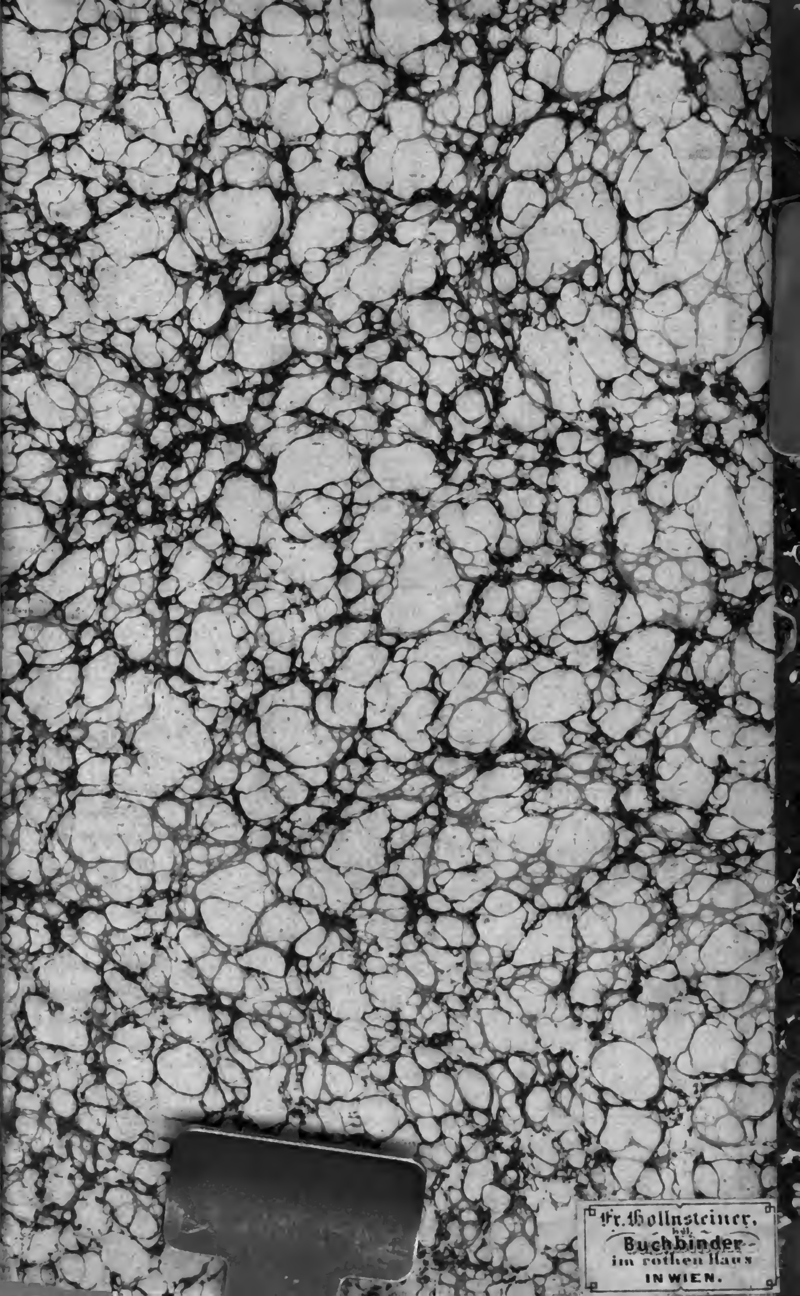
Kurz, meine Entdeckung, daß der Verfasser des ersten Korintherbriefs jene Evangelienschrift vor Augen gehabt habe, der Urlukas einen großen Theil seiner Bereicherungen des Urevangeliums entlehnt hat, ist nun auch von dieser Seite aus sichergestellt — was die übrigen Briefe betrifft, so glaube ich für den Anfang genug gethan zu haben, wenn ich den rationellen Boden für die Forschung gründete, obwohl der Richtigkeit der Fragstellung auch die der entscheidendsten Antworten bereits entspricht — durch diesen Erfolg unterstützt, wende ich mich demnach zu den Evangelien zurück, um zunächst ihr Verhältniß zur kirchlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts näher zu bestimmen.

Druck von J. Petsch in Berlin.

Inhalt.






Fr. Hollnsteiner,
k. k.
Buchbinder
im rothen Haus
IN WIEN.

